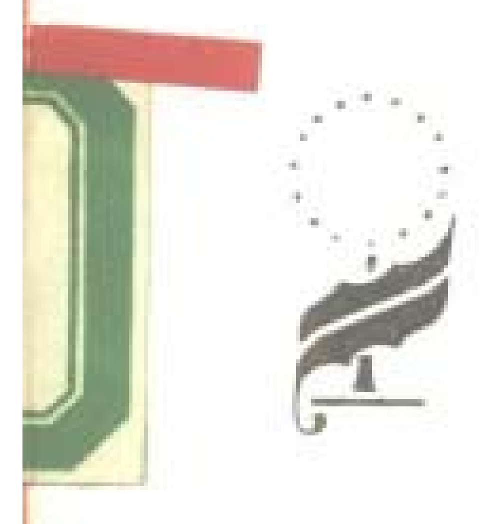
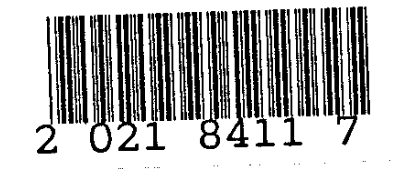
汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

〔法〕柏格森著





汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

〔法〕柏格森 著

吴士栋 译



商务印书馆

1989年·北京

汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

〔法〕柏格森 著　吴士栋 译

商　务　印　书　馆　出　版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00517-5/B·60

1958 年 8 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32

1989 年 7 月北京第 4 次印刷　　字数 130 千

印数 7,800 册　　印张 5 1/2　插页 4

定价：3.05 元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1986 年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987 年 2 月

英譯者序言

亨利·路易·柏格森于1859年10月18日生于巴黎。1878年他进师范学校，1881年得哲学学士学位，1889年得文学博士学位。他在法国各省立中学和巴黎各公立中学主持各种講座之后，于1897年担任高等师范学院的主任講师；自1900年起一直在法兰西大学当教授。1901年他当选为倫理政治科学研究院的研究員，因而荣任法国科学院的院士。

柏格森教授的全部著作列于附加的参考书目內[①]。在翻譯这本“論意識的直接材料”的过程中，每一阶段都得到了他的合作；而且給了我很大的方便，殷勤不倦地帮助我。原书是1883—1887年計划和写出的，1889年初版。在法文版的注脚內列举了一些英文著作的法文譯本。在此英譯本中我改用原来英文书名和英文版本的頁数。有些在1889年以后才問世的英文版本所以也被列入就是这个緣故。我为各节加了相当詳細的小标題。

原书在法国已出到第七版，关于柏格森教授的各种著作，最显著的一点在于它們不仅十分引起专业哲学家的兴趣，而且非常合乎一般文化程度人們的味口。他所采取的不是在哲学界一向占优势的那种概念法与抽象法。在他看来，实体不是通过脑子的复杂构思所能达到的；在直接的經驗里，实体显得是不息的川流，是連續不断的变化过程，只有直覚以及同情的內省才可掌握它。我們的种种概念把实体这不断的川流分裂为許多外于彼此的片段；这

① 該书目已失时效，这次未把它譯出。——中譯者

些概念在多方面促进語言的发展与社会生活的发展，主要有利于种种实踐目的。但是关于实体怎样变化与发展，这些概念对我們沒有任何启示。相反地，它們以一种人为的复制品，以一堆无生气的碎片代替实体，从而产生理性派哲学所始終无法摆脫的，并根据这派哲学的前提就无法解决的种种困难。柏格森教授沒有企图按照理性派的方式提出一个解决办法；相反地，他号召他的讀者把实体的这些碎片丟在一边，而把他們自己浸沉到事物的不息川流里去，并让这川流的不可抵擋的波濤把他們的种种困难一起冲走。

柏格森教授在这本书里首先討論意識状态的强度。他指出数量上的差异只适用于有大小的东西，就是說，在最后的分析里，只适用于空間；他又指出强度自身完全是質量性的。在討論个別意識状态之后，他研究它們所构成的众多体；他发現众多体可分为两种。一种是数量性的，或无連續性的，它意味着人們对于空間有了直覚；一种是意識所构成的，而它完全是質量性的。这个在开展着的众多体就是綿延；綿延是先后无別的陆續出現，是一堆因素的互相滲透，而这些因素是那样地各式各样，以致过去的状态无法重新出現。他指出純一性的、可被测量的时間是人为的一个概念，这概念的构成乃是由于空間这个观念侵犯到純綿延的領域里。其实，柏格森教授的整个哲学圍繞着他对于**眞实的、具体的綿延**的看法和对于有关綿延的特殊**感覚**之看法。我們的意識在摆脫习惯与傳統后而回到它自己的天然态度时就可以得到这种感覚。人們把时間跟綿延混在一起，数学与物理学，甚至語言与常識都以**抽象的时間**代替这**具体的綿延**；而他認为这种混淆是哲学上大多数錯誤的根源。他把这些結果应用在自由意志这个問題上，从而指出：这里所以遇到种种困难乃是由于人們把动作完成**之后**的情况作为研究的对象，又由于人們使用概念方法。他指出，从那发展着的、活生

生的自我看来,这些困难是虚幻不实的。我們虽然不能用抽象的或概念式的字眼为自由下一个定义,他宣称在我們根据观察而建立的种种事实中,自由是最清楚的一种。

用一两句話总結一个哲学体系无疑会引起誤解。但我得到柏格森教授的同意,把一句格言印在譯本的书头①。也許他的哲学的精神有一部分可通过这句格言表达出来:"如果有人問大自然,問它为什么要进行創造性的活动,又如果它愿意听并愿意回答的話,則它一定会說:'不要問我;靜观万象,体会一切,正如我現在不愿开口并一向不慣于开口一样。'"

1910年6月F. L. 朴格生于牛津。

① 格言出自普罗太納斯(Plotinus),这次未将希腊原文印出。——譯者

作者序言

我們必得用文字表达自己，通常并用有关空間的字眼进行思想。这就是説，語言要求我們在我們的观念之間，如同在物質对象之間一样，树立种种同样明晰而准确的区别，产生同样的无連續性。这样把思想同化为物体，在实际生活中是有用处的，而且在大多数科学里又是必要的。但是我們可以提出来問：我們把不占空間的现象并排地列在空間，这是不是使得某些哲学問題有了种种无法解决的困难呢？又問：我們圍繞一些拙笨象征进行爭辯，是否把这些象征取消之后这場混战就可結束呢？把不占空間的东西非法地变为占空間的东西，把質量非法地变为数量，这使問題的核心里发生矛盾；旣然这样，矛盾当然会在答案內重新出現。

我所想研究的是自由意志这个問題，它是形而上学和心理学的共同問題。我企图証明的是：在主張决定論者和反对决定論者之間的一切討論都表示他們曾事先把綿延跟广度，陆續出現跟同时发生，質量跟数量，混淆在一起。一旦把这番混淆去掉，則我們也許可以看出：人們对于自由意志所提出的反駁和所下的定义，甚至在某种意义上自由意志这个問題的自身，都会随着消失。使这一点得到証明，是本书第三章的目的；头两章討論强度、綿延这些观念，是作为第三章的引論而写出的。

H. 柏格森

1888 年 2 月

目　录

第一章　心理狀态的強度

§1. 意識状态能有数量上的差异嗎？

人們普通承認意識状态、感覚、感情、热情、努力等能够有增有减；我們甚至还听說过，一个感覚可比同类的另一感覚强二、三、四倍。后面这个論点是心理物理学家所主張的，以后将加以討論。但是，說一个感覚比另一感覚强，說一种努力比另一种努力大，因而主張在純內心状态之間有数量上的差异，則甚至对于反对心理物理学的人們說来，也看不出什么害处。并且常識在这一点上毫不迟疑地宣布判决。人們說他們感覚很热或不大热，很悲伤或不大悲伤，而这种对于多少的分別卽使应用于主观的事实上和不占空間的对象上，也沒有什么可以大惊小怪的。但是这里面有一个很不清楚的地方，牵涉到一个比平常所假定的重要得多的問題。

§2. 这样的差异适用于大小而不适用于强度。

說一个数目比另一数目大些，或說一件东西比另一件大些，我們很清楚我們指的是什么。因为在这两种情形下，我們所指的是两个不等的空間（这点容后再細述），而我們把容得下另一空間的那个空間称为較大。可是一个强度較大的感覚有什么法子容下一个强度較小的感覚呢？难道說，較强的感覚在意义上包涵較弱的感覚嗎？难道說，只有在事先經过同一感覚各較弱阶段的条件下，我們才能达到較强的感覚嗎？难道說，这里所涉及的也是容者和被容者的关系嗎？强度有大小，这确实好象是常識的看法；但是如果把这种看法当作一种哲学解释而提出来，則我們就不免要陷入循环論証的泥坑。因为毫无疑問，在数目的自然級数中，后来的数

目超过以前的数目。但是数目所以能被排成一个由小而大的次序，正是由于数目之間彼此发生容者和被容者的关系，因而我們覺得我們能够准确地解釋，一个数目是在什么意义上大于另一数目。那末問題就在于我們怎样能够把那些彼此不能重迭的强度构成一个这样的級数，又在于我們凭什么标志来判断这个級数中的各項目是(比方說)由小而大，而不是由大而小。但这样就总会回到这个問題：为什么可把强度当作大小看待呢？

§3. 在广度性大小和强度性大小这两种数量之間，有人認为有区别。

人們通常辨别两种数量：一种是广度性的和可测量的；一种是强度性的和不可测量的。但人們又認为对于第二种数量可以談論其强度上的大小。这种做法只是逃避困难而已。因为这两种数量既然都被称为大小，又被認为同样地可增可减，人們就从而承認二者之間有些共同的地方。但从大小这个角度来看，在广度性的和强度性的之間，在占空間的和不占空間的之間，能够有什么共同的地方呢？倘若我們在广度性的、可测量的事物方面，把容者称为較大，被容者称为較小，那末当沒有容者与被容者的时候，为什么还說什么数量与大小呢？倘若数量可增可减，倘若我們在数量中看見(比方說)少的在多的之內，那末这样的数量岂不是正由于这个緣故才成为可分的，因而成为占空間的嗎？岂不是我們一談起非广度性的数量，就是自相矛盾嗎？但是对于把純粹强度当作大小，当作一种好象占空間的东西，常識的看法同哲学家的看法是一致的。我們不仅使用相同的字眼，而且不管我們想起較大的强度或想起較大的广度，我們在两种情况下所得到的印象是类似的；"多些"、"少些"这些字眼在两种情况下都引起相同的观念。如果我們要問这个观念的內容是什么，我們在意識中所得到的仍是一个有关容者和被容者的影象。我們在自己的意識中把一

种在强度上較大的努力想象为(比方說)一卷較长的綫,或一根在放松时会占較多空間的发条。在强度这个观念里,甚至在用以表达强广的字眼里,我們会发現一个影象,它有关一种起先收縮而后来开展的东西;会发現一种影象,它有关某种在实际上占有空間的东西,并且有关(若可这样說的話)一种被压縮了的空間。这种种使得我們相信,我們在把强度性的东西翻譯为广度性的东西;使得我們相信,我們对于两种广度之間的关系有一个模糊的直覚,并且使用这直覚来比較两种强度,或者至少使用这直覚来把这番比較表达出来。可是难于确定的恰恰是这种心理过程的性质。

§4. 人們企图用客观原因来辨别强度;但我們虽不知道原因的大小或性質,也可辨别强度。

我們一旦从这方面設想就会卽刻得到一个解决办法。感覚,或自我的任何状态,是一些客观的(因而可測量的)原因所引起的;解决办法在于用客观原因的多少与大小来界說感覚的强度。較强的光覚无疑地是較多的光源产生的,或无疑地可以这样被产生,假定光源彼此相同又离眼睛一样远近的話。但在絕大多数情况下,我們判断效果的强度时并不知道原因的性質,更不知道原因的大小。反之,我們往往根据效果的强度才提出一些假設,来說明原因的多少和性質;从而来改正我們感覚的判断,因为感覚起先把原因看得不关紧要。自我事先有过这样一个状态:在感覚到效果的同时,它知道了原因的整个情况。如果說我們在判断强度时是把自我的实有状态跟这种事先状态加以比較,則我們是在进行无謂的爭辯。我們的进行过程很多时候无疑地是这样的;但照这样講并不能說明根深的心理現象在强度上的差异;我們在这些現象之間看出这些差异,而这些現象的原因在我們自身之內,而不在我們自身之外。从另一方面来講,如果我們只注意到現象的主观方面,或者我們所認为产生現象的外因是不

易被测量的，那末，我們在判断心理状态的强度时就从来不敢那样胆大。这样，我們显然知道，拔牙齿时受到的痛覺比拔头发时受到的强烈；艺术家毫无疑問地知道，大画家名作給他的愉快比店鋪招牌給的强烈；为了肯定弄弯一块薄鋼片比弄弯一根粗鉄棍所費的力气要少些，我們毫不需要事先听过鋼鉄的內聚力。这样看来，我們对于两种强度进行比較，在普通情况下，一点儿也不需要知道原因有几个，原因有怎样的作用，或者原因的作用有多大的范圍。

§5. 人們企图以原子运动来辨别强度；但呈現于意識中的乃是感覺而不是运动。

誠然，还可提出一种性質相同但較为微妙的假設。我們知道种种机械学說，尤其动力学說，要以物体最后构成单位的明确运动来解释物体在視覺上和触覺上的特性；我們中間有許多人在这样預料：我們总有一天会把种种性質（即我們的感覺）在强度上的差异还元为物体內部种种变化在广度上的差异。难道不能說，我們在明确知道这些学說之前已經对于这种看法有了一个模糊的概念嗎？难道不能說我們猜中了这点：較响亮的声音所以发生，乃是由于外界有了幅广較大的振动，而这些振动散播在被扰动的媒介里嗎？难道不能說，这种数学关系自身是明确的，虽然人們对之只有模糊的观念，而我們正由于針对这种数学关系而言，才肯定某一声音具有較大的强度嗎？即使不扯这样远，难道不能說：意識的每个状态同大脑質内分子、原子的某些扰动彼此相应，而且感覺的强度反映这些細微运动的振幅、复杂性或范圍嗎？現在讲的这个假設至少和前面讲的那个假設具有同样大的或然性，但它一样不能解决問題。因为感覺的强度固然很可能表示我們身体內所发生的大量变化（其数目可多可少），但是呈現在意識中的乃是感覺而不是这种机械变化。我們确实凭感覺的强度来判断变化量的多少：那末强度至少在表面上仍是感覺的

一种屬性。可是仍然会出現这个老問題：为什么我們会想起一个較大的数量或一个較大的空間呢？

§6. 两种不同的强度：(1)根深的心理状态 (2)使用肌肉的努力。头一种强度較易被界說。

也許問題的困难主要在于我們对性質很不相同的强度，即对于情感的强度和对于感覺或努力的强度，用了同样的名字去称呼它們，并且通过同样的方式去想象它們。有一种肌肉感覚伴随我們的努力；我們的种种感覚自身是和某些物理条件有关系的，而这些条件多半对于估計强度起些作用。我們这里所涉及的是发生在意識表面上的現象；在下文将可看出，这些現象同我們对于一种运动的知覚或对于一件外物的知覚总联在一起。但是心灵的某些状态（从我們看来，不管看得对或錯）好象是自身充足的；如高度的欢乐或悲愁，又如思索的热情或审美的情緒，就是这样的。在这些簡单的情况下，沒有广度性的因素牽涉在內，純粹的强度应該較容易被界說清楚。下文将提到，純粹的强度在这种情况下可以还元为某种性質或某种色調，而这色調渲染着大量的心理状态（其数目可多可少）；或者可以（若愿这样說的話）还元为那些构成基本情緒的簡单状态（其数目可多可少）。

§7. 以愿望的进展为例来說明。

例如一个不显著的愿望逐漸变为一种高度的热情。你可以覚得这愿望的强度起先不大；这表現在愿望起先是孤立的，好象对于內心生活的其他部分沒有什么关系。但愿望逐漸滲透較多的心理因素，好象把自己的色調渲染在这些因素上；到这时候，你对于整个环境的看法就发生了根本的变化。你有了一种高度热情之后，若不是由于看到同样的东西对你不再产生原来的印象，你怎能发覚这种热情的存在呢？你的一切感覺和一切观念都好象兴奋起来，好象重新回到童年时代。我們在某些梦里也有同样的經驗；梦里并未出現什么

非常的情节，却充滿一种不可言状的新奇感覚。事实是这样的：我們越鉆入意識的深处，就越沒有权利把心理現象当作一堆并排置列的东西看待。若說一个对象在心灵里占了很大的地方，甚至說这对象充滿了整个的心灵，我們的意思仅仅是：一来，这对象的影象改变了許多知覚或許多記忆的色調；二来，在这种意义上，对象滲透了知覚与記忆，虽然对象自身沒有呈現出来。但是这种完全动力学式的看法是和思索意識格格不入的，因为思索意識所喜欢的乃是易于用字句表达出来的明晰分别，乃是象在空間所看到的一种具有清楚輪廓的东西。思索意識于是这样假定：在其他情形完全未变的条件下，某种愿望已經增加了强度。这样假定等于好象承認，我們在沒有数量与空間的場合仍然可以談論大小似的！但是意識会把(下文将提到)在身体外表发生的种种肌肉收縮动作集中在身体的指定一点上，从而把这些收縮动作变为一个在增加强度的单一努力感。在一堆乱杂而同时存在的心理状态中逐漸发生了种种变化；意識会同样地把这些逐漸变化当作一种东西的表現，而称这种东西为一个在增加强度的愿望。但是与其說这是数量上的增减，不如說是质量上的变化。

希望所以是一种强烈的愉快，乃是由于这个事实：依照我們喜好而被設想的未来，同时通过許許多多方式呈現在我們眼前，这些方式都同样吸引我們，都同样有实現的可能。即使我們所最爱好的一种方式成为事实，我們也无法得到其他各种方式，从而遭受很大的损失。心目中的未来却充滿无穷的可能，因而好象比事实上的未来能使我們有更多的收获。希望比占有所以更加明媚动人，梦境比現实所以更加明媚动人，道理就在这里。

§8 欢乐和悲愁。其先后各阶段跟我

在特殊情况下，欢乐与悲愁可以沒有任何物质朕兆夹杂在內。且让我們来看看在这种情况

們全部心理状态內各种在性質上的变化彼此相应。

下，情緒由小而大的各种强度具有什么性質，无論內心欢乐或者热情都不是一种孤立的心理状态，起先占着心灵的一角，逐漸向其他部分伸展。在其最低的层次上，欢乐很象我們意識状态的朝向未来。因有这番吸引力，我們的观念和感覚减輕了重量，于是以較快的速度陆續呈現出来；我們的动作于是不需要原来那样多的力气。最后，在极度欢乐的情况下，我們的知覚和記忆被一种不可言状的性質所渲染；这性質好象一种热或一种光，并且是那样新奇，以致我們在观察自己时往往会奇怪这种心境怎样竟于发生。这样說来，純粹的內心欢乐具有几种特别形式；这些形式个个都是一串陆續的阶段，而这些阶段跟我們全部心理状态內各种在性質上的变化彼此相应。同每个这种变化有关的心理状态虽可多可少，其数目总是很大的。我們用不着計算数目几多就可很清楚地知道：是不是（比方說）我們的欢乐滲透了当天所經驗的一切印象，或者是不是有任何印象未受到欢乐的影响。这样，我們就在把两个先后欢乐形式隔开的空当中，画好一些格子，以便欢乐的先一形式逐漸轉入后一形式；这种逐漸轉变使先后两种形式变为同一情感的先后不同强度，从而使人們認为这一情感在数量上起了变化。我們不难証明悲愁的不同程度也跟性質上的变化彼此相应。悲愁在其开始阶段不是旁的，而是我們意識状态的朝向过去，而是我們感覚、观念的貧乏化，以致好象每个感覚或观念的意义仅仅在于它已有的細微貢献上，以致好象未来的发展不知怎样被打住了。悲愁在其最后阶段是一种慘痛失敗的感覚，这感覚使我們放弃一切希望与一切努力；而任何新发生的不幸事件使我們更加体会自己的努力是枉費心机，并且反而在我們心灵中引起一种苦味的愉快。

§9. 审美感。其由小而大的强度实在是不同的情感。

我們可以看見新的因素陆續加入到基本情緒里去;新因素好象使情感有所增長,而实际上新因素在改变了情感的性質外沒有旁的作用。关于这种陆續加入的現象,审美感为我們提供了一个更加显著的例子。让我們先研究其中最簡单的一个,即优美感。这情感起先仅仅是一种知覺,在人們表面举动上看出某种程度的輕松,某种程度的敏捷。为其他举动做好准备的举动才是輕松的,而在現有姿态中可以指出并好象預报后来的姿态;既然这样,我們就可在現有姿态中和可預料的举动中去发現較高程度的輕松。急促不連續的动作所以不优美,正是由于每个这样的动作是自足的而不預报后来会有什么动作。曲綫所以比断綫优美,正是由于曲綫在时刻轉变方向,每个新方向都被前一个方向指示出来。这样就发生了一种轉变:原先我們在运动中看見輕松;一轉变,我們掌握了时間的川流,在現时中把住了未来,因而感覺愉快。当优美的举动表現节奏又有音乐伴奏时,就有了第三种因素加入。因为节奏使我們在更大的程度上預知舞蹈者的动作,从而使我們相信自己現在控制了这些动作。我們几乎准确地猜中了舞蹈者将要采取什么姿态;既然这样,舞蹈者虽然是自动地采取这些姿态,他却好象是在服从我們的指揮似的。节奏的規律性在舞蹈者和我們之間建立了一种联系;而节奏动作的抑揚頓挫就好象許多看不見的綫索,我們用之以操縱我們所想象的木偶人。如果想象中的木偶人驟然停頓一下,我們就会不耐煩起来,禁不住用手做些动作,好象是去拉动木偶人,好象是以手势去替木偶人完成当有的动作;整个动作的节奏已經完全支配了我們的思想和意志。这样就有了一种在动作上的同情加入到优美感里面去。我們若分析这种同情的动人之处,我們会发現它所以討人喜欢,乃是由于它和道德

上的同情是性质相近的；并且道德同情这个观念是它所微妙地暗示出来的。这个最后加入的因素說明为什么优美具有不可抵擋的吸引力；其他因素先在某种程度上将这因素引了进来，后来又同这因素溶合在一起。如斯宾塞所主張的①，这因素并不是旁的，只是节省力气而已。要不是这样，我們几乎无法說明为什么优美动作能給人們那样的愉快。眞实情况是这样的：在我們所認为非常优美的任何东西上，我們发現輕快，而輕快性是动作的一种标志；此外，我們自己还想象自己可以发現一些暗示，以使我們知道可能发生一种朝向我們的动作，可能发生实在的或萌芽状态中的同情。这种在动作上的同情一有机会就会涌現出来，这种同情正是高級优美的要素。这样一来，我們就把审美感之一系列由小而大的强度分析为同样长短一系列在性質上不同的情感；这系列中的每种情感都由在先的一种情感带路，継而出現于前驅情感中，然后取而代之。可是我們恰恰把这种在質量上的进展解釋为在数量上的变化，因为我們喜欢簡单的观念，又因为我們的語言不适宜于表达心理分析上的精細地方。

§10. 美感：艺术痲痺我們的活动能力和抵抗能力，使我們易于接受暗示。

为了明白美感怎样自身能够具有数量上的变化，我們应該对之加以仔細分析。我們为美下定义时所感到的困难也許主要由于这个事实：我們認为自然界的美比艺术作品的美先发生，从而認为艺术創作的过程不过是艺术家用以表現美的手段，而美到底具有什么要素仍未得到說明。但是我們可以自問：若不偶然經过艺术創作的某些过程，自然界的物件难道还是美的？在某种意义上艺术难道不先于自然？即使不講得这样远，下面的研究程

① “論文集”（精装本，1891版），卷二，第381頁。

序似乎較符合健全方法的条件:美术作品是經过人們有意創作的,我們先在这些作品上去研究美;大自然可当作一位具有独特方式的艺术家,我們然后經过不知不覚的步驟从艺术过渡到大自然。采取这种看法便可看出:艺术的目的在于麻痹我們人格的活动能力,或宁可說抵抗能力,从而使我們进入一种完全准备接受外来影响的状态;我們在这种状态中就会体会那被暗示的意思,就会同情那被表达的情感。在艺术創作的过程中,我們可以发現通常催眠手續的变相形式,这手續在艺术里被冲淡了,被精細化了,且在某种程度上被精神化了。例如音乐里的节拍使我們的注意力搖摆在指定的时刻之間,从而使感覚与观念的日常流动停頓起来;节拍对于我們竟有那样大的力量,以致我們略微模仿一下呻吟的声音就会使得自己滿怀伤感。如果奏乐时的声音比自然界的声音更有力地感动我們,那是由于大自然只限于向我們表达情感,而音乐則向我們暗示情感。詩歌的明媚动人是怎样来的呢?詩人是这样一个人,他把情感发展为形象,又把形象发展为字句,而字句把形象翻譯出来,同时遵守节奏的規律。讀者在心目中陆續看到这些形象,于是就有了詩人有的情感,这情感可說是这些形象在情緒上的等値量。节奏的抑揚頓挫麻痹了讀者的心灵,使他忘記一切,使他如在梦里一样跟着詩人一样想和一样看;但是如果沒有节奏的抑揚頓挫,則这些形象再也不会那样强热地呈現在讀者的心目中。造型艺术把固定性驟然加諸生活上,由于一种物質上的傳染,这固定性引起观众的注意。通过这固定性,造型艺术达到音乐一样的效果。古代的雕刻作品表現种种微弱的情緒,这些情緒好象一口随便吐出的气一样,把这作品籠罩着;但是蒼白大理石的不动性致使所表达的情感,或所暗示的动作,显得好象它們永久固定在那里,从而永久吸引着我們的思想和意志。在建筑物上,在其惊人的不

动性中，可以发現有某些效果类似节奏的效果。形式上的对称，同一建筑模样的一再重复，使我們的知覺能力一再徘徊于多个相同形象之間，并使我們去掉那些慣有的和不断的变化，这些变化在日常生活中时刻使我們意識到自己的人格。到这时候，甚至只要有一个观念极其細微地被暗示，这就足以使它充滿心灵的全部。这样看来，与其說艺术的目的在于表达情感，不如說把情感銘刻在我們心上；艺术向我們暗示种种情感，而当艺术家找到較有效的手段时就乐于不再模仿自然。如同艺术一样，大自然是通过暗示进行的；可是大自然并未握有节奏所具有的財宝。大自然以長期的伴侶关系来补充这种缺乏；这关系建立在自然事物以及人們自己所共同受到的种种影响的基础上。所以只要有一种情緒极其微薄地被大自然表示出来，它就会引起我們的同情，正如只要催眠家輕輕做个手势，就能把他心中的暗示强加于那慣于受他催眠的人。当大自然把一件具有标准比例的东西摆在我們眼前时，这种同情尤其会流露出来。对于有了这种比例的东西，我們会注意它的一切部分，而不集中注意任何一个部分；从而我們的知覺能力被这番和諧所麻痹与安慰，本来只要障碍一被扫除就会即刻涌出的同情于是自然流露而不再受任何阻撓。

§11. 审美感的各阶段。 从这番分析就可看出美感并非什么特别的情感；事实上，我們所感到的任一情感都会具有审美的性质，只要这情感是通过暗示引起的，而不是通过因果关系产生的。我們現在可以明白，为什么审美的情緒好象能有不同的强度，又好象能有不同的高度。我們各人的历史是由一堆心理状态的紧密結构組成的；被暗示的情感有时几乎不能在紧密結构上产生任何印象；有时虽然引起注意，却仍未能压倒原有的各心理状态，有些时候才竟于夺取原有各心理状态而全部掌握我們并壟

断我們的心灵。这样，在审美感的进展中，象在催眠状态里一样，有着多个不同的阶段；并且这些阶段不大跟程度上的变化相应，而更加跟性质上或状态上的差异相应。但是我們衡量艺术作品的优点，不大依据所暗示的情感有多大抓住我們的力量，而更加依据这情感自身是多么丰富。换言之，我們在强度上辨别各种程度外，还自然而然地在深度上或在高度上辨别各种程度。若把最后这一概念分析一下就可看出：艺术家向我們所暗示的情緒与思想表达了并总結了艺术家个人历史的很大部分(有时多些有时少些)。那种只能在我們心中产生感覺的艺术作品是較低級的作品；这是由于在感覚里，我們的分析往往除了发現感覚自身之外，不能找到任何东西。但是大多数的情緒包含許許多多滲透于該情緒中的感覚、情感或观念。每一情緒是一种不可言状的独特状态；我們若全面掌握某人的一种情緒，使其原来的千头万緒一无所失，那末我們就得把那人的过去生活重新生活一遍才成。可是艺术家想把他那样丰富、那样亲切、那样新奇的一种情緒来同我們共享，又想使我們經驗到他所不能使我們了解的东西。为了达到这个目的，艺术家要在情緒的种种表面标志中有所选擇。我們的身体在我們看到一种情緒的某些表面标志时，多半会即刻机械地，虽然輕微地，进行模仿，以便把我們即刻过渡到那引起这情緒的而又无法加以界說的心理状态中去。这种会引起模仿的表面标志就是艺术家所要选擇的。时間、空間在艺术家意識同我們意識之間所筑的一道高墙就这样地被拆去了。艺术家把我們带到情感的領域，情感所引起的观念越丰富，情感越充滿着感覚和情緒，那末，我們覚得所表現的美就越加深刻、越加高貴。这样說来，审美感的先后强度跟我們內心状态的先后变化是相应的；我們在基本情緒中隐約地看出或多或少的簡单心理状态，而审美感的不同深度跟这些簡单心理状

态的多少是相应的。

§12. 道德的情感。怜悯。其强度上的增长是性质上的进展。

对于道德的情緒，可以用同样的方法来研究，让我們以怜悯为例。有着这种情感的人起先在心目中設想自己处于被怜悯者的地位，从而感受苦痛。如果这情感的內容仅仅限于这些，象某些人所主張的那样，則这情感就会使我們去設法避开不幸的人們而不去帮助他們，因为苦痛对于我們自然是可憎可怕的。恐惧情感确实可以是怜悯情感的根源；但在怜悯里有一个新的因素出現，要求对于我們的同伴加以帮助并减少其痛苦。拉·罗契福索德(Lu Rochefoucauld)說过，这种所謂的同情是一种打算，"一种对于未来灾禍的狡猾保險"。难道我們要跟他的样子这么說嗎？也許我們对于旁人受到灾禍的同情确实含有这个思想：我們害怕有些未来灾禍会落到我們自己头上。但是这只是低級的怜悯。眞正的怜悯，其內容不大是害怕受苦，而更是愿意受苦。受苦的愿望是微弱的，我們几乎不希望它变为事实；却是我們逆着自己的意志而仍然怀着这个愿望，好象大自然做了一件大大不公平的事情，而我們必得避免同謀的嫌疑。所以怜悯的要素在于我們要求自卑和企望痛苦。这种对于痛苦的企望却也有它的动人之处，因为它提高了我們对自己的評价，并使我們对于我們暂时所未加以考虑的种种在肉体上的好处，覚得自己不屑加以計較。这样說来，怜悯在强度上的增长是一种在性质上的进展，从厌恶进入恐惧，从恐惧进入同情，从同情再进入謙卑。

§13. 和外因有关的或涉及物理的朕兆的意識状态。

我們不准备継續进行这种分析。我們对于一些心理状态的强度方才已經加以界說；它們都是深藏的状态，好象跟它們的外因沒有密切的关系，或者好象不涉及关于肌肉收縮的知覚。

但是这样的心理状态是稀少的。几乎沒有任何一种热情或愿望，任何一种欢乐或悲愁，不是有物理朕兆伴随的。这些朕兆在它們发生的場合，对于估計强度多半起些作用。至于所謂严格的感覚，它們显然同外因有关；它們的强度虽然不能根据它們原因的大小而被断定，二者之間无疑地有些关系。意識在它的一些表現上甚至显得在向外伸展，好象强度发展成为广度，如在做出肌肉上的努力时一样。让我們卽刻研究最后講的这种現象，我們一下子就会遇到一种完全不同的心理状态。

§14. 肌肉上的努力初看起来好象是可测量的。

若有任一現象以数量的方式，或至少以大小的方式，而直接呈現于意識中，則它无疑地就是肌肉上的努力。我們想象有一种精神力被幽禁在心灵里，如同风被幽禁在风神的石洞內一样，并且这种力在等机会向外冲出。我們認为我們的意志在看管这种力，間时为它打开洞口，并根据意志所要产生的效果来調整放出的数量。我們把这問題仔細考慮一下就可看出，关于努力的这种相当粗糙看法对于我們相信强度上的大小，起了很大的作用。肌肉力量以空間做它的活动領域，又表現于可被測量的現象中；它好象在它的种种表現发生之前就已存在，不过容积小些，不过（好比說）在一种被压縮的状态中。因而我們毫不迟疑把这容量逐步縮小；并且我們最后相信我們能够懂得，一个不占空間的純心理状态怎样仍能具有大小。在这点上，科学傾向于加强常識的錯覚。例如貝因說过："伴随肌肉动作的感覚是和神經力的向外流出密切相关的"①；意識所覚到的因而恰恰是神經力的流出。翁德也提过这样一种感覚：它起源于神經中尖，又伴随那对于肌肉的有意刺激。

① "感覚与理智"，第四版(1894)，第79頁。

翁德并举了瘫痪的人为例："瘫痪者对于他所用以尽力提起他腿部的力量，有一个很清楚的感觉，虽然腿部絲毫未动。"① 大多数的权威学者都主張这种看法；要不是有了詹姆士教授的不同見解，这看法就变成科学界的一致意見了。詹姆士在几年以前曾使生理学家注意某些現象，这些現象很少被人們注意，但确实很値得人們注意。

§15. 努力感。我們所感到的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。

当瘫痪者用力提起他那只沒有作用的肢体时，他确实沒有做成这个动作；但是不管有意或无意，他做出了另外一个动作。必定是有了某些动作发生于身体的某些部分，否则就不会发生努力感②。沃尔匹安曾使人們注意到这个事实：如果对于一个半身不遂的人，要他握紧他那已瘫痪的拳头，他会无意地用他那只沒有毛病的拳头来做出这个动作。費勒尔叙述过一个还較奇怪的現象③。試把你的手臂伸直而略略弯着你的食指，好象要扣手枪的扳机一样；不要动你的手指，不要收縮你手上的任一肌肉，不要有任何显著动作，可是你仍会覺得你在用力。仔細探究一下，你就可以看出，这个努力感跟你胸膛肌肉的紧張不动密切有关，又可以看出你継續关住你的喉門，并用力收縮呼吸器官的肌肉。等到呼吸一下恢复常态，努力感就卽刻消失，除非你眞正在动着你的手指。这些事实似乎已可証明：我們所覺得的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。詹姆士教授的研究，其新穎的地方在于：他在那些好象会絕对推翻这个說法的实例中，

① "生理心理学的基础"，第二版(1880)，卷一，第 375 頁。

② 詹姆士，"努力感"(批評哲学杂志，1880，第二合訂本)；参看："心理学原理"(1891)，卷二，第 26 章。

③ "脑的机能"，第二版(1886)，第 386 頁。

也把这說法証实了。比方說，一个病人的右眼坏了外直筋，病人怎样也不能使眼睛向右轉动；可是外物对他好象在向右面后退。既然病人的意志不曾产生任何效果，所以根据赫尔姆霍茨說的①，病人所覚到的是意志上的努力。但是詹姆士提出反駁，說我們沒有顧到另外一只眼睛里发生了什么。在原来的实驗里，左眼是被蒙着的；实际上左眼却在动着，我們也不难証明它在动着。左眼的动作为意識所覚到，这动作引起努力感，同时使病人得到一个印象，認为右眼所見的外物正在移动。这些以及类似的观察使詹姆士教授肯定，努力感是向心的而不是离心的。我們并不覚得有一种力被我們（据人們說）投到我們的身体上去。就正在做功的筋力而言，我們对它的感覚是"一种复杂的、由外向中樞傳遞的感覚；它来自收縮的肌肉、伸直的韌带、压紧的关节、不动的胸膛、关住的喉門、綴攏的眉头、咬紧的牙关，"簡言之，来自身体外表上一切因使用力气而起了变化的部分。

§16. 努力感的强度同我們身体受影响的范圍成正比例。

我們并不是要在这番爭論里选擇一边。我們所要研究的問題毕竟不是努力感来自神經中樞或来自身体外表，而是关于它强度的知覚到底有什么准确的內容。只要留心观察自己就可在这点上得一种結論；这結論虽不是詹姆士教授所提出的，却在我們看来是和他学說的精神很符合的。我們認为：如果一个指定的努力对于我們好象越加大些，则因配合这番努力而进行收縮的肌肉必定越加多些；我們在身体的指定一点上好象覚得努力有了較大的强度，这其实可分析为：我們覚得身体外表上有了較大的面积受到影响。

① "光学生理学大綱"，第一版（1867），第600—601頁。

§17. 我們关于肌肉努力增长的知覚是一种具有双重內容的知覚：(1)表面感覚多起来了 (2)有些表面感覚发生了性質上的变化。

試以逐步較大的力气(比方說)来握緊拳头。你会覚得有一个努力感，它的范圍不超过你的手，它的强度在逐步增加。其实你在你手上所經驗到的幷沒有什么变动，不过起先只在你手上的感覚現在影响到你的臂膊且蔓延到你的肩胛了；最后，另一只臂肱和两条腿子都緊張起来，呼吸也停頓了；整个身体动員起来了。但是除非有人引起你的注意，你就不会清楚地覚到所有这些伴随动作。在被人提醒之前，你一直認为你所覚到的是一个在数量上有了变化的单一意識状态。当你把嘴唇閉得越来越緊时，你相信你在嘴唇上所覚到的是一个先后相同的感覚，不过这感覚的力量在不断增加而已。进一步的研究会使你明白：这个感覚固然先后相同，但臉上与头上的某些肌肉，継而整个身体其余部分的某些肌肉，都在这个动作里起了作用。你覚得新的因素逐漸增加，受影响的面积逐漸扩大，而这眞正是数量上的增长；但是由于你的注意力集中在閉着的嘴唇上，你就把这番增长局限在嘴唇上；因而把那里所耗費的精神力說成为具有大小的东西，虽然这种力确实沒有广度。一个人陆續举起越来越重的物件；对他仔細加以观察就可看出，肌肉的緊張逐漸蔓延到他的全身。至于他在那只举重手膀上所經驗到的特別感覚，它在一个很长期間始終一样，除了在性質上的以外，几乎沒有任何变化；但到了一定的时候，重量产生疲倦，疲倦变为痛苦。然而举动的人会以为，他所覚到的乃是流入手膀內的精神力的不断增加。如果沒有人向他指出，則他不会发覚自己的錯誤；他那样傾心于使用那些伴随的有意动作来測量一个指定的心理状态！从这些事实和許多其他类似事实看来，我們相信我們能够得到下面这个結論：我們关于肌肉努力增长的知覚可以分析

为一种具有双重内容的知觉；一种内容是，身体外表上的感覺多起来了，另一种内容是，这些外表感覺中有些在发生性質上的变化。

§18. 关于强度的定义同样适用于外表肌肉努力、根深感覚以及介于二者之間的心理状态。

这使得我們把那用以界說根深感覺强度的方法也用来界說外表肌肉努力的强度。在两种情况下都有一种在性質上的进展，都有一种在逐漸增加并为人們所隐約覚到的复杂性。但是意識习慣于使用有关空間的字眼来进行思想，习慣于把思想譯成文字，所以它会只以一个名称来表示努力感，又会把这努力局限在准确的一点上，即在这努力产生了有益效果的那点上。于是意識会覺得有一种努力始終具有同样性質，只在所指定的地方有所增长；又会覺得有一种感覺先后保持相同名称，只增加数量而不改变性質。并且就那些介于外表肌肉努力和根深感覺之間的状态而論，意識多半会发生同样的錯覺。在事实上，肌肉收縮和外表感覺伴随許多心理状态。对于这些外表性的因素加以节制的东西有时为一个純思想性的观念，有时为一个具有实际作用的观念。在前种情况下所发生的是理智上的努力或注意力；在后种情况下所发生的是那些所謂激烈情緒或尖銳情緒，如憤怒与恐怖，又如某些类型的欢乐、悲愁、热情与愿望。关于强度的定义怎么同样适用于这些介中状态，让我們現在来簡略說明。

§19. 介中的状态。注意力以及它对肌肉收縮的关系。

注意力不完全是一种生理的現象，但是我們不能否認有种种动态伴随它。这些动态不是現象的原因，也不是現象的結果；它們是現象的一部分，它們通过有关空間的特征来表达現象，如累波 (Ribot) 所那样出色地証明过了一样[①]。費赫涅 (Fechner)

① “注意力的作用方式”，阿尔肯出版，1888 年。

已經把一个感覚器官在注意力方面的努力分析为这样一种肌肉感觉:"某种反射作用推动了那些跟各种不同感覚器官有关的肌肉,而这番推动就产生了"这种感覚。当我們作了很大努力以回忆什么事情的时候,我們会清楚地覚到我們的头皮緊張与收縮,整个头顱受到一种由外向內的压力。累波注意到这种現象;他又曾对人們主动进行注意时所特有的种种动作仔細加以研究。"在注意时,前額肌肉会收縮:这肌肉……把眉毛向自身拉攏,使之搞高,并在前額上产生一条一条横的皺紋……在极度注意时,口会大大張开。所有小孩們和許多成年人在这种时候会伸出唇来,好象撅嘴一样。"在主动进行注意的这种現象里,确实总会有一个純心理因素在內,尽管这因素不过是当事人把那些跟他当时愿有的念头不相干的一切观念尽行排除而已。但进行排除之后,我們相信我們仍然覚得心灵上的緊張在增加,一种非物質性的努力在增加。如果把这个印象分析一下,我們就会发現这并不是旁的,而只是我們覚得肌肉在收縮,而这番收縮蔓延到身体的較多部分或者改变我們感覚的性質,以致緊張变为压力、疲倦、痛苦。

§20. 强烈情緒的强度作为肌肉緊張。

我們可把盛怒、强烈愿望、热烈爱情、凶狠仇恨称为心理緊張方面的努力。在这些努力以及注意方面的努力之間,我們看不出有任何重要的分别。我們相信,每个这样的状态可还元为曾被一个观念所节制的一系列肌肉收縮;就注意力而言,那起节制作用的观念跟知識有关,又多少具有思索的性質;就情緒而言,則它跟行动有关,又不具有思索的性質。这些强烈情緒因而多半不是旁的,而只是伴随这些情緒的肌肉緊張。达尔文(Darwin)对于憤怒的生理朕兆有过一个出色的描述。"心房的跳动大大加速……脸上发紅或竟变成蒼白。呼吸急促,胸膛隆起,漲大了的鼻孔在震动着。往往整个身体

发抖。声音发顫。咬牙切齿，渾身肌肉通常受到刺激而做出猛烈的、几乎瘋狂的动作。手势……显著地或不大显著地表示要打人或要相打的样子。”① 我們不拟跟詹姆士教授一样，提出极端的主張：② 認为憤怒的情緒即是这些身体感覚的总和。在憤怒里总有一个不可再被分析的心理因素，尽管这因素只是打人或相打的观念；这观念已被达尔文提过，它使許多不同动作得到一个共同的方向。但它虽然决定了情緒状态的方向和伴随动作的方向，我們相信，这状态自身由小而大的强度不是旁的，而只是身体扰动由小而大的深度；对于这些扰动，意識不难根据身体被牵涉的部分有多少以及被牵涉的范圍有多大，来加以測量。人們說，还有被遏制的憤怒，它比发泄出来憤怒还較强烈；这样說是毫无用处的。理由在这里：当情緒能够自由发泄时，意識并不注意伴随动作的細节；但当意識抱定目的要把这些細节隐藏起来时，意識才注意細节并把全部力量集中在細节上。簡言之，去掉身体扰动的一切迹象，去掉会引起肌肉收縮的一切傾势，則在憤怒現象里只会剩下一个观念；如果到这时候你还要把憤怒作为一种情緒，那你就无法認为它有任何强度。

§21. 强度与反射动作。根深感觉的强度和激烈情緒的强度，二者之間沒有任何重要差别。

斯宾塞(H. Spencer)說过：“恐惧在它达到厉害程度时会表現为啼叫、企图逃走、心房急跳以及身体发抖。”③ 我們比斯宾塞更进一步，拟这样主張：这些动作是恐惧自身的构成部分，通过这些动作，恐惧才变成一个能够先后具有不同强度的情緒。若把这些动作完全遏制下去，則强烈的或不大强

① “情緒的表現”，第一版(1872)，第74頁。

② “情緒是什么？”心灵杂志，1884年，第189頁。

③ “心理学原理”，第三版(1890)，卷一，第482頁。

烈的恐惧状态就会卽刻消失，而只剩下恐惧的观念；这观念以純理性的方式把我們所要避开的危险表示出来。恐惧以外还有高度的欢乐与悲愁，高度的愿望与厌恶，甚至高度的羞耻；我們会发現这些情緒在其达到极度的时候不过是那些已开始在身体內发生并已为意識所覺到的反射动作。达尔文說过："我們知道一对情人在相見时会心房乱跳，呼吸急促，滿臉通紅。"① 推开的动作是厌恶的标志，我們重复地做出这种动作，而不注意我們在什么时候想起了討厌的对象。当我們覺得羞耻时，我們会面紅耳赤，并且不知不覺地握紧拳头；甚至在我們回忆羞耻的事情时也会这样。我們根据伴随这些情緒的外表感覺有多少和有什么性質，来估計这些情緒的强度。随着情緒的逐漸失去强度而增加深度，外表感覺就会逐漸消失而讓位給內心状态；到这时候，朝着一个指定方向的东西就不再是或多或少的外表动作，而是或多或少的观念、記忆以及各色各样的意識状态。那末在开头所提过的根深感覺以及方才所討論过的激烈情緒之間，从强度的角度来看，沒有任何重要的差别。說喜爱、仇恨、愿望在增加强度就等于說这些情緒在向外伸展，在向表面輻射，就等于說內心状态正被外表感覺取而代之。但是不管情感是猛烈的或反省的，外表的或根深的，意識在它們之中隐約看到一些簡单状态，而情感的强度就是这些状态的多少。

§22. 感覺的大小。情感性的感覺与表象性的感覺。

我們至今为止限于討論情感与努力；这些是复杂的状态而其强度并不絕对依靠外因。但是感覺好象是簡单的状态，它們的大小到底是什么呢？人們說感覺是外因在意識內的等値量，而感覺的强度跟着外因变化；照这样說，非广度性的效果內（在現

① "情緒的表現"，第一版，第 78 頁。

在这个例子里并且是不可分的效果）竟于出現了数量；对于这点我們要怎样加以解釋呢？为了解答这問題，我們必得对所謂情緒性感覚和表象性感覚加以辨別才成。无疑地，我們从其中之一逐漸轉入另一个，而且在大多数的簡单表象里有着一些情緒性的因素。但是誰也不会制止我們把这个因素隔开，而另外提出这个問題：情緒性的感覚（快乐或痛苦），其强度到底是什么呢？

§23. 情緒性感覚和身体的扰动。

最后提的这个問題，其困难也許主要在于这个事实：我們不愿意承認在情緒性的状态里，除了身体扰动在意識里的表現外，即除了外因在內心的反映外，还有旁的什么东西。我們注意到，一个較强的感覚一般地跟一个較大的神經扰动彼此相应；但是由于这些扰动，从其为动态而言，乃在意識之外而沒有被意識覚到，又由于这些扰动是以一种感覚的面貌在意識中出現，而这种感覚又和运动毫无相象的地方，所以我們看不出这些扰动怎能把它們自己的大小傳遞到感覚上面去。一方面是可以相迭的大小，如振幅，另一方面是不占空間的感覚；我們重說一遍，二者之間毫无任何共同点。从我們看来，如果較强的感覚对于我們似乎包含較不强的感覚，如果它对我們似乎以数量的形式出現，如同神經扰动自身一样，则其中的理由多半是这样的：它跟神經上的扰动彼此相应，并保持这扰动的一些特征。倘若它仅仅是分子运动在意識中的翻版，它就不会保持什么；因为正由于分子运动被翻譯为快乐感覚或痛苦感覚，这运动，从其为分子运动而言，始終在意識之外而不为我們所覚到。

§24. 快乐与痛苦作为未来反应的記号，而不作为过去刺激在內心的翻版。

但是我們可以提出这个問題：可否認为快乐与痛苦并不仅仅表示身体內发生过什么，或現在发生了什么，象通常所認为的那样，而且还能够指示有什么正在发生，或有什么傾向于发

生。大自然无微不至地注重功用；它若在这里只把报告过去或报告現在（报告不再依靠我們的过去和現在）这样一个仅仅科学的任务交給常識，就未免不大可信。此外，我們还得注意下面这点。我們經过一些不知不觉的阶段，由反射动作提高到有意动作；后者不同于前者的地方主要是：在那引起有意动作的外因已經发生之后，又在意志上的事后反应尙未发生之前，后者之內出現了一种情緒性的感觉。的确，我們的行动可以都是反射性的；并且我們可以想到：就許多人而言，外在刺激并不需要使意識以一个介中者的資格出現才能产生确定的反应。就某些特殊情况的人而言，出現苦乐的作用多半是去产生一种阻力，以对付那些自然会发生的反射反应。那末，或者感觉根本不起任何作用；不然的話，这就是自由意志的萌芽。但是感觉如果不曾用一些明确記号把那升火待发的反应的性質告訴我們，則感觉怎能阻止那反应呢？将要发生的反射反应表現于并且（比方說）預存于我們所經驗着的感觉自身之內；如果这个記号不是这种表現和預存，难道还是旁的东西嗎？所以情緒性的状态不仅一定跟在身体內所已发生的扰动、运动和現象彼此相应，而且还一定跟（并且尤其跟）那些在准备中的、升火待发的扰动、运动和現象彼此相应。

§25. 无意动作傾向于接着刺激发生；我們对于情感性感覚的强度感就是我們对于无意动作的知觉，

起先确实不明显，这个假設怎样把問題簡单化了。因为我們是在物理現象和意識状态之間，企图从大小这一角度来发現二者能否有什么共同点。我們把現有意識状态作为未来反应的記号，而不作为过去刺激在內心的翻版，这好象是仅仅把困难移动了一下。但是这两种說法之間有着很大的差别。因为方才讲过的分子扰动必然在意識之外而不为意識所觉到；所以这样，乃是由于我們在感觉中，即在运

动的翻版中，实在看不出运动的迹象。但是反射动作倾向于作为刺激的自然結果而接着刺激发生；这样的反射动作，就其为动作而言，多半会被意識所覺得；不然的話，感覚自身（其功用在于邀請我們在反射反应与其他可能动作之間选擇一种）岂不毫无用处了嗎？这样說来，我們对于情緒性感覚的强度感不是旁的，而只是对于无意动作的知覚；这些无意动作在感覚中剛剛开始，又（比方說）显出輪廓，并且会照它們自己的本来样子发展下去，如果大自然曾經把我們做成自动机器而未做成有意識存在者的話。

§26. 以身体受到影响的范圍大小来估計痛苦的强度。

倘若上面的說法不錯，则我們不当把一个在增加强度的痛苦比作一个越来越大的声音，而当把它比作一个交响曲，在其中越来越多的乐器发出声音。一个特别的感覚把它的色調渲染在其他各感覚上；在这一特别感覚中，意識辨别出有一堆或多或少的感覚发生于身体外表各点上，辨别出种种肌肉收縮以及各色各样的有机动作。这些簡单內心状态的和唱把我們遇到新局势时的种种新要求提了出来。換言之，我們根据我們身体有多少部分被波及以估計痛苦的强度。累塞① 曾經注意这个事实：痛苦愈輕微，則我們就能更准确地把它指定在某一点上；痛苦变厉害了，則我們認为它和身体的整个一部分有关。他以这句話为結論："痛苦蔓延的范圍跟痛苦的强度成正比例。"② 我們当把这句話反过来說。身体各部分对于痛苦发生同情作用并作出反应，而这些反应为意識所覺到；我們要反过来根据这样被波及的部分有多少以及各部分被波及的范圍有多大，来界說痛苦的强度。若要在这点上使我們自己信服，則只要讀一讀这位作者关于厌恶的出色描述就够了。

① "人类与智力"，第 36 頁。

② 同上书，第 37 頁。

2

他說："若刺激微弱，就不会恶心又不会作嘔……若刺激加强，則不仅肺部、胃部的神經受影响，而且整个身体都被波及。臉变蒼白，皮肤的平滑肌肉收縮起来，渾身出冷汗，脉膊停止；簡言之，在延髓受到刺激之后，整个身体起了变化，而这种遍身的扰动是厌恶的极度表現。"① 但是扰动果眞不过是厌恶的表現而已嗎？这些簡单感觉的总和若不构成一般性的厌恶感，則厌恶感到底是什么呢？由小而大的强度若不是指在已被覚出的感覚里有了更多感覚参加，那它还有什么意义呢？关于动物在有了越来越厉害的痛苦后会有什么反应，达尔文曾描刻了一个生动的形象："极度的痛苦驅使一切动物……去做出最猛烈和最多样化的努力以避开痛苦的原因……就人类說，口部会紧紧閉住，或較普通些，牙齿咬紧或互相摩擦，而嘴唇后縮……眼睛惊慌地張开……或者眉毛密密地縮攏。渾身大汗……血液循环和呼吸大大地受影响。"② 現在要問：我們測量痛苦的强度难道不是根据有关肌肉的这种收縮嗎？你試設想一种极度痛苦，然后把你的观念分析一下，难道你不是指它是难于忍受的嗎？卽是說，它驅使受苦者去做出千百种不同的动作以避开它嗎？我能設想，有一根神經傳递一种跟一切反射反应都不相干的痛苦；我也懂得，强弱不同的刺激对于这根神經会发生不同的影响。但是除非我們把感覚的差异跟通常伴随感覚的、多少具有广度的、多少起着重要作用的那些反应联系起来，那我就看不出我們的意識怎能把感覚的差异解释为数量性的差异。如果沒有这些事后发生的反应，痛苦的强度就是一种性质，而不是一种大小。

§27. 以身体的偏向来比較各种快乐。

我們几乎沒有任何旁的方法来对于几种快乐加以比較。較大的快乐除了是指一种我們所

① "人类与智力"，第43頁。

② "情緒的表現"，第一版，第69、70、72頁。

偏好的快乐外，它还指什么呢？偏好除了是我們各器官的某一种偏向以外，它还能是什么呢？因为有了这种偏向，当两种快乐同时在心中被提出的时候，我們的身体选擇其中一种。对这偏向自身加以分析，我們就看出在有关的器官上，甚至在身体的其余部分上，有一大堆細微的动态，好象关于快乐的形象一开始出現于心中，身体就立刻出动去迎接它。我們把偏向界說为一种动态，我們并不是仅仅在打比方。当身体面临心中所想起的几种快乐时，身体自发地，好象通过反射动作似地，偏向其中之一。要不要制止这个偏向，那取决于我們自己。但是快乐的吸引力不是旁的而只是这种已开始的动态；我們在享受快乐时所感到的痛快仅仅是身体的慣性，身体在那时候排除了一切旁的感觉而沉溺于快乐之中。任何将打扰我們享受的东西，我們都会加以抵制；通过这番抵制，我們才覺出慣性的力量；如果沒有这"慣性力"，则快乐就变成一种状态，而不再是一种大小。在道德方面，如同在物理方面一样，吸引力的功用在于界說动作，而不在于产生动作。

> §28. 表象性感覚之中有許多同时是情緒性的；对于这些，要以被引起的反应來測定其强度。在其他表象性感覚內有一种新的因素出現。

我們曾对情緒性的感觉分别加以研究；現在我們要注意，許多表象性的感觉具有情緒的性質，因而会引起我們的反应，而这些反应是我們在估計这些感覚的强度时所要顧到的。光綫的大大加强会对我們引起一种特别的感覚，这感覚还沒有变成痛苦，却很类似眼睛发花。随着声音振幅的加强，我們的头脑，継而我們的身体好象在振动或好象受了突然震动一样。某些表象性的感覚，如味覚、嗅覚、冷热覚，具有一种固定的愉快性或不愉快性。在程度不同的苦味之間，除了在性質上的差异外，我們几乎辨别不出什么差异来；它們好象是同样一种顏色的不同明度。但是这些在性

質上的差异立刻被人解释为在数量上的差异，因为它們具有情緒性，又因为它們在我們身体上会引起显著程度不同的反应动作，如快乐或厌恶。此外，甚至当我們有着純表象性的感覚时，这感覚的外因也不能超过一定的强度或弱度；否則它就会激动我們去做出一些可使我們能对它加以測量的动作。有时，我們为了得到这种感覚就一定要做出一番努力，好象感覚在避开我們的注意似的。另外一些时候，感覚压迫我們，把它自己强加在我們身上，霸占我們到一种程度，以致我們要用一切力量逃避它和維持自己。在前种情况下，我們說感覚是微弱的；在后种情况下，我們說感覚是非常强烈的。所以为了听出远处的声音，尝出微淡的味道，看清朦朧的光綫起見，我們就竭力使用我們的一切官能，我們就进行注意。正因为一种味道或光綫需要我們用自己的努力来加强它，所以我們覚得它是微弱的。反过来，我們根据一个感覚所引起的反射动作之不可抵擋性，或者根据一个感覚使我們所陷入的完全被动状况，就認为它是极端强烈的。当紧靠我們的耳朵旁边放了一炮时，或者有一个使我們眼花的强光忽然亮了起来时，我們会失去知覚一会儿；对于神經很衰弱的人，失去知覚甚至要延长一些时候。我們必得补充說：甚至在所謂中等强度感覚的范圍內，当我們可以从容不迫对付一个情緒性的感覚时，我們往往进行比較以估計这感覚的重要性；我們把这感覚跟被它逐走的另一感覚相比，或者衡量这感覚有多大的坚持力量，使它去后又复返。所以鈡表的滴答声在深夜比在白天响亮，因为意識在那时候几乎沒有被任何感覚和观念所占据，从而容易为滴答声所独占。在外乡人士以我們听不懂的方言談話时，他們的声音好象很响；因为他們的話語不能在我們心中引起任何观念，从而好象深夜的鈡表声一样，冲入了一个空虛沉默的心灵而壟断了我們的注意。就这些所謂中等强度的感覚而

言，我們却接触到一系列的心理状态，而这些状态的强度多半具有一种新的意义。因为在多数情况下，身体几乎不做出任何反应，至少不做出任何可被察覚得出的反应；可是我們仍然把声音的高低、光綫的明暗、顏色的飽和作为大小看待。我們可以仔細研究一下，在听到某一声音或看見某一顏色时，我們整个身体里发生了什么。这番研究无疑地将使我們得到許多未曾料到的东西。肌肉力量的增加伴随每个感覚，而这种增加可用量力仪器来测定；这点不是費勒已經証明了嗎？[①] 但是我們对于这种增加几乎一点感覚都沒有；如果我們想起我們在辨别声音与顏色上，甚至在辨别重量与溫度上，是多么准确，則我們就不难猜出，在我們对于这些感覚的估計中一定有了一些新的因素起着作用。

§29. 可用外在原因来测量純表象性的感覚。

这个新因素的性質是容易确定的。因为在一个感覚失去其情緒性而变为一个表象性感覚的这个过程中，这感覚在我們身体上所引起的种种反应就会傾向于消失；但与此同时，我們看到那产生这感覚的外因，或者我們如果眼前未看見它，則我們曾經看过而眼前在想着它。我們知道这个外因是广度性的，因而是可测量的。我們經常有一种經驗；从初有意識时起，一直到死亡时止，这經驗不断地发生。它告訴我們，某种一定色調的感覚跟一定数量的刺激发生彼此相应的关系。从而我們把关于外因上某种份量的观念跟效果上某种性質联系在一起。最后，我們把这观念移入到感覚里去，把原因的份量移入到效果的性質里去；就任何获得的知覚而論，情况都是这样的。强度本来不过是感覚的一种色調或性質，它却正在这时刻变为一种大小了。若右手拿一枚針向左

① 費勒，“感覚与动作”，巴黎出版，1887年。

手刺，每次逐步刺深一点；我們从这个实驗就可容易懂得这种移入的过程。我們起初覺得有些发痒，継而在有了触覚之后覚得受了刺，然后覚得左手一点上发生痛苦，而最后覚得痛苦蔓延到这一点的周圍。我們对此越加以思索則我們越清楚地看出：我們在这里所涉及的是許多在性質上不相同的感覚，是同一大类中的許多小类。可是我們一开始就說同一感覚在逐漸向外蔓延，說同一刺激在增加强度。理由是这样的：我們自己不知不覚就把拿針刺肉那只右手由少而多的用力移入被刺左手的感覚里去。这样一来，我們就把原因移入效果，而自己也不知不覚地把性質解釋为数量，把强度解釋为大小。現在容易看出，我們对于每一种情緒性感覚的强度都应当以同样的方式加以理解。

§30. 对于声音的感覚。可根据产生同样声音时所需要的力量来測量音覚的强度。

对于声音的感覚在强度上有很显著的差异。我們已經提过，我們必得顧到这些感覚的情緒性，顧到身体所受到的突然震动。我們已經指出，一个强烈的声音会壟断我們的注意，会挤走其他一切感覚。但是去掉那个突然震动，去掉我們有时在脑袋里或在整个身体內所感到的那些显著振动，去掉同时听到两个声音时在听覚上所发生的冲突，那末，除了所听到声音的一种不准确性質外，还会有什么呢？可是我們卽刻把这种性質解釋为数量，因为我們千百次得到这种性質都是(好比說)由于曾对某一物体施以敲打，从而使用了一定数量的力气。我們又知道为了做出一个相同声音起見，我們要把嗓子提得多高；而当我們把声音的强度翻譯为数量时，关于这番努力的观念卽刻呈現于我們心中。发音的神經纖維和听覚的神經纖維在脑子里有着非常特别的联系，而翁德曾使人們注意到这联系。[①] 不是曾經有人說过，听

① "生理心理学基础"，第二版(1880)，卷二，第437頁。

到声音就等于向自己說話嗎？若不是由于嘴唇动了，有些神經联系就不会在說話时出現；每人都有这种經驗，这不过是一种夸大的說法而已。我們在听音乐时会自己向自己重复所听到的声音，以使我們回到那种引起声音的心理状态；这状态是一种原始状态，任何东西不能把它表达出来，但是有些东西——卽声音在我們身上所引起的运动与态度——可以把它暗示出来。如果我們不承認这事实，我們怎能解釋音乐的表达能力或（宁可說）暗示能力呢？

§31. 音調和强度。肌肉努力所起的作用

为了靠我們自己的努力以产生一个中等响亮声音的感覺，我們要花或多或少的力气；我們把这声音的强度說成为一种大小时，我們所指的主要是我們所花的力气。但在声音的强度之外，我們还辨别声音的另一特性，卽音調。根据听覚的报道，音調上的差异难道是数量上的差异嗎？我承認較尖的声音使人們想象到空間的較高地方。人們从而推論，說音阶上的各音，当作听覚而論，除了在性質上不同外还有其他差异；这种推論难道可以成立嗎？暂时抛开你从物理学里面所学到的东西，仔細分析一下你对于一个高音或低音的观念；然后看看你所想到的难道不恰恰是努力的多少，卽你声带上的張筋为了发出同一声音起見所要使出的或多或少力气嗎？你嗓子发出由低而高的声音时，先后所要花的力气是无連續性的；既然这样，你就把这些陆續听到的声音想象为空間的一些点；而要达到这些点就要通过一連串的突然跳跃，每次跳跃使你渡过一段空虛的間隔。你在音阶上各音之間所以树立間隔就是这个緣故。現在要問：为什么我們把高低各音安排于其上的那条綫是垂直的而不是橫平的呢？为什么我們說声音有时升高有时降低呢？我們一定要記住，高音好象在脑子里产生某种共鳴，而低音好象在胸膛內产生某种共鳴；不管关于共鳴的知覚是眞实的或幻想的，这知覚

对于我們把各間隔看作垂直的排列无疑地起了一些作用。但是我們也要注意：假定唱歌者經驗不够，在他发出胸部音时如果声带越紧張，則身体表面上受影响的范圍就越大；而这正是唱歌者所以覚得比較費力的緣故。由于他把空气向上吐出，他就認为气流所产生的声音有着同样的方向；所以身体大部分对于喉部肌肉的同情响应是以一种向上的动态表示的。这样，我們所以說一个声音較高，乃是由于身体在用力时好象是要去拿一件放在較高地方的东西似的。这样一来，人們就慣于把音阶上的每个声音放在空間的一定高度；等到物理学家开始能够以相应的頻率来界說声音时，我們就不再迟疑而卽刻宣称：我們的耳朵可以直接听出数量上的差异。但是如果我們不提起那些产生声音的肌肉努力，或者不提起那些可解釋声音的振动，則声音仍然只是純性質。

§32. 冷热感覚。这种感覚不久就变为情緒性的；可用它們所引起的反应測量它們。

布力克士、哥尔茨柴得尔、敦那得孙[①]等的实驗証明了：在身体外表上那些能辨别热的点并不是那些能辨别冷的点。这样，生理学偏向于在热覚与冷覚之間树立一种在本質上而不仅在程度上的区别。心理学上的观察却还更进一步，因为仔細的注意使我們不难发现，在各不同的热覚之間以及在各不同的冷覚之間有着确定的差异。較强的热其实是另外一种热。当我們逐漸接近火源时，或身体受影响的部分逐漸扩大时，我們覚得越来越热；由于我們对于同样的变化有过千百次的經驗，所以我們認为它是較强的热。此外，冷热感覚很快地就变成情緒性的，从而激动我們去做出一些很显著的或不大显著的反应，而我們可用这些反应来測定它們的外因。所以我們偏向于在那些跟外因較低强度发生

① “論冷热感”，心灵杂志，1885 年。

相应关系的感覺中树立同样的数量差异。可是我們不拟再說下去；每个讀者在这問題上要先把自己从过去經驗中所得来的一切体会扫除干凈，然后面对感覺自身而对它詳細加以研究。研究的結果多半会是这样的：人們可以看出，表象性感覺的大小决定于那被放入效果中的原因；一些重要的或不大重要的反应把外在的刺激延长，并变成了感覺自身的一部分，而情緒性因素的强度就决定于这些反应。

§33. 以身体受影响的范圍去測量压力感覚和重量感覚。

关于压力，甚至关于重量，可以得到同样的經驗。当你說在你手上的一种压力越来越重时，看看你的意思是不是这样的：起先有一种接触，継而有一种压力，然后感覚痛苦；而这压力自身經过一連串在性质上的变化之后，就在附近部分越来越向外蔓延。再研究一下，看看你对于你所用以对付外来压力那些越来越强的（即越来越占着較多空間的）抵抗，是否不曾想起过。当物理学家把一件較重的东西举起时，他說他經驗到感覺的增长。要仔細考虑一下，感覺的这种增长难道不应該宁可被称为一种有关增长的感覺嗎？这就是整个問題的焦点；因为照前种說法，感覺是一种数量，象它的外因一样；照后种說法，感覺是一种性质，把外因的大小表示出来。輕重之間的分別也許跟冷热之間的分別显得同样地陈旧与幼稚。但是使这分別变成一种实在心理現象的正是这分別的幼稚性。不仅輕与重在其对我們意識的印象上有着种类上的差別，而且不同程度的輕和不同程度的重是两个大类内的不同小类。必得补充說，由于我們身体为了举起指定重量而做出的努力有着或大或小的范圍，性质上的差异在这里就不知不覺地被翻譯为数量上的差异。倘若有人对你說有一个其实沒有装东西的籃子装满了鉄块，并且請你举起它来，你就会即刻看出方才說的情

况。你拿到籃子时会覺得失去平衡，好象那些远在手臂以外的肌肉事先曾經对于这动作表示兴趣而現在忽然感覺失望似的。这样的响应努力发生于身体的不同部分；我們主要是根据这种响应努力的多少及其性質，来測量身体指定一点上的重量感覚。如果我們不这样把大小这个观念引入到感覚里去，则感覚不是旁的而只是一种性質。我們习惯于相信，我們在一个純一的空間直接地知覚到一种純一的运动；这事实加强了我們在这一点上的錯覚。当我用手膊举起一件輕东西时，我身体的一切部分都仍旧不动；我覚到一系列的肌肉感，其中的每项都有它的特殊色調，它的"方位标記"。我們的意識正把这一系列解釋为一种在空間的連續运动。如果我事后把一件較重东西以同样的速度举到同样的高度，则我将經驗到一个新系列的肌肉感，其中的每項都跟前一系列中相应各項不同。把这些肌肉感仔細研究一下就不难在这点上說服自己。但是由于我們把这个新系列也解釋为連續的运动，又由于这个运动跟前一运动具有相同的方向、相同的时間、相同的速度，我的意識就認为不得不把先后两个感覚系列之間的差异放到运动自身以外的一个什么地方去。意識于是把这差异放在那只举重手膊的尽头；意識这样說服自己：在两种情况下，运动感覚是完全相同的，重量感覚则在大小上不同。但是运动和重量不过是思維里的区別；直接呈現于意識里的是这样一种感覚：它有关一个（比方說）具有很大重量的运动。这感覚自身可分析为一系列的肌肉感，其中的每項以它的色調、它的明暗、它的发源地点，表示那被举起物件的輕重。

§34. 关于光的感覺。顏色在性質上的变化被解釋为光源强度在数量上的变化。

我們要把光的强度作为一种数量，还是作为一种性質呢？有好大一堆不同的因素在日常生活里配合起来以使我們知道光源具有什么性質；这种因素多到什么程度，也許尚未被人

充分注意。我們根据长久經驗得到了这番知識:辨别物件的輪廓和細节时若有困难,則一定是光源离得太远或者光綫变得很弱了。經驗告訴我們,我們有些时候所覚到的情緒性感覚或輕度眼花是由于外因有了較高的强度。增加光源或减少光源可以改变物体的显著綫条之形状以及物体所投射的影子。着色面上的明度,甚至光譜上的原色,随着光綫較亮起来或較暗下去就会发生种种变化;这些变化是更有意义的。把光源移得近些,紫色就染上一些藍的气氛,綠色就变成带白的黄色,紅色就变为光亮的黄色。反过来,把光源移得远些,則純藍变为紫色,黄色变为綠色,而紅、藍、紫都趋近于带白的黄色。物理学家注意到色調上的这些变化已經有了一些时候;[①] 但是更値得注意的是:除非特别留心或有旁人提醒,大多数人沒有看出这些变化。我們既已一直打定主意,要把在性質上的变化解释为在数量上的变化,所以我們一开始就肯定每一物件有它自己的特别顏色,明确而不可变易。当物件的色調趋向于变黄或变藍时,我們不說物件的顏色在光綫較亮或較暗的影响下发生了变化,反而肯定顏色始終未变,而是我們对于光綫强度的感覚有了增减。这样,我們又一次地以我們理智所提出之数量上的解释,来代替我們意識所得到之性質式的印象。赫尔姆霍茨曾經描述过一个同样的解释例子,不过情形还較复杂些。"倘若我們把两个光源着上光譜上的两种顏色以产生白色,又若我們按照同样的比例增加或减少这两个着色光源的强度,以使两种光源之間在强度上維持原来的比例,那末,所产生的顏色是始終一样的,虽然先后各感覚的相对强度起了很显著的变化……所以会这样,乃是由于这个事实:日光在白天被人們当作标准白光;但当光源的强度

① 鲁得,"近代色彩学"(1889年),第181—187頁。

有变化时，日光自身也在明暗上发生同样的变化。”①

§35. 实驗果眞証明了我們能够直接測量我們的光覺嗎？

我們时常根据周圍物件在明度上的相对变化来測定光源的变化。但在簡单情况下，如对于一件东西，比方說一块白色的平面，先后以不同强度的光綫照射上去，那就不能再这样測定了。我們不得不特別强調这一点。因为物理学家把光的不同强度当作眞正的数量，事实上他們在用測光仪来測量强度。心理学家更进一步，認为我們的眼睛自身就能估計光的强度。起先有德尔波夫②，嗣后有勒曼与奈格力克③，做了一些实驗，企图从我們对于光覺的直接測量来建立心理物理学的一个公式。对于这些实驗的結果我們不拟进行爭辯，我們也不否認測光办法自有它的价值；我們却必得看看我們对于这些实驗要怎样加以解釋。

§36. 測光实驗。我們看見一系列不同程度的明度，而事后將之解釋为一系列由大而小的强度。

試我們用四支烛光照射在一張紙上，并請一位观察者仔細向着这張紙看；然后陆續把烛光吹熄一支、二支、三支。于是观察者会說，紙仍是白的，不过沒有原来那样亮了。但是他会覺得有烛光被吹熄了；如果他在这次沒有覺出，則他在平时也常常見过一块白色平面在光綫变弱时显出同样的变化。試他把过去經驗所告訴他的东西以及他对于眼前經驗所慣有的解釋通通拋开，他就会发現他所眞正看到的不是白色平面变暗了一些，而是有了一层阴影在烛光被吹熄时罩到这平面上来。对于他的意識，这阴影是实在的东西，如同白光自身一样。

① “光学生理学大綱”，第一版(1867)，第318—319頁。

② “心理物理学綱要”，巴黎出版，1883。

③ 参看哲学杂志里关于这些实驗的报道，1887年，第一册，第71頁，第二册，第180頁。

倘若我們把起先远較明亮的平面称为白色，那我們对于后来所看見的就得使用另外一个名称，因为它确是一种不同的东西；如果可以这样說的話，它是一种具有不同明度的白色。我們受了过去經驗以及物理学說的双重影响，已經习惯于把黑色当作沒有光覚，至少当作最低限度的光覚，又把灰色的先后明度当作白光一系列由大而小的强度。但事实上，黑色在我們意識里跟白色是同样地实实在在的；并且照射在指定平面上的白光，其一系列由大而小的强度在无成見人們的意識里，会显得为同样长短一系列的不同明度，跟光譜上的不同顏色沒有差別。这个道理可以說明，为什么感覚上的变化沒有外因所有的那种連續性，又为什么光源可以逐步增强或逐步减弱一个时期，而不会在被照射的白色平面上产生任何显著的变化。在光源的增减不足以产生一种新的性质之前，白色平面上的光亮就不会显得在发生变化。暫且把前面講过的情緒感覚放在一边；一种指定顏色在明度上的变化就不是旁的，而只是在性质上的变化；只因我們习惯于把原因移到效果里去，把我們从經驗和从科学所学来的东西去代替我們所直接得到的印象，所以我們才不覚得是这种样子。关于顏色的飽和程度，也可这样說。的确，如果一种顏色的一系列不同强度相当于这顏色和黑色之間所存在之同样长短的一系列不同明度，那末，各种飽和程度就类似各种介于同一顏色和純白之間的明度。我們可以說，对于每种顏色都可从两方面来看，从黑这方面以及从白这方面。因而黑色对强度性的关系就跟白色对飽和性的关系是一样的。

§37. 物理学家在测光实驗里所比較的不是感覚，而是物理效果。

我們現在可以懂得測光实驗的意义了。把一支烛光和一張紙隔着指定的距离放好，烛光照亮紙張，紙張上的光会給我們一种感覚。若把距离增加到两倍，則你会发現要增加到四支烛

光才能产生原先的感覚。从此你可做出結論:若将距离增加到两倍而不加强光源的强度,则所产生的光只会有原来四分之一那样亮。但很明显,这里所涉及的是物理上的效果,而不是心理上的效果。因为我們不能說,你曾对于两个感覚进行比較;你只利用了单独一个感覚以对两个不同的光源进行比較,第二光源和第一光源相比,在强度上是四对一,在距离上是二对一。簡言之,物理学家从来不曾提过有任何一些比其他感覚大两倍、大三倍的感覚,他只利用了一些完全相同的感覚以做两种物理数量之間的介中項目,从而使这两个数量可被等同起来。数学家往往在計算过程中使用一些可以帮助計算的未知数,而不拟在最后的答案里把这些未知数写出来;在这个实驗里,光覚起着未知数的作用。

§38.心理物理学認为自己所比較与测量的是感覚。德尔波夫的实驗。

但是心理物理学家的目的完全两样;他所研究的和他所認为要测量的是光覚自身而不是旁的。有时他按照費赫涅的方法去求无穷小差的积分;有时他把一个感覚直接跟另一感覚进行比較。后种方法来自柏拉托和德尔波夫,它和費赫涅方法的差别比人們至今为止所設想的远为較少;既然它对于光覚特别有关,我們就先講它。德尔波夫請一位观察者坐在三个具有同一中心的圈环前面。三个圈环不一样光亮。他通过一个巧妙的方法能使每一圈环都显出任何一种介于黑白二色之間的明度。計我們假定他使外面两个圈环同时显出灰色的两种不同明度。称这两种明度为A与B,并使之始終不变。又称第三个圈环上所現出的光亮为C。他变动C,并要观察者在每次变动之后說出,观察者是否覚得B、A間和B、C間有了同样大的差异。事实上,到了一个时候,观察者会說A与B的对比和B与C的对比是相等的。据德尔波夫說,这样就可做出一个光亮强度表;在表上,每一感覚和下一感覚之間有

着在感覚上相等的对比；这样一来，我們的感覚就可通过彼此以被测量。对于德尔波夫从这些杰出实驗所得出的种种結論，我不拟加以叙述。主要的問題，唯一的問題(从我看来)就在这里：由A、B二因素所构成的AB对比和由不同因素所构成的BC对比是否眞正相等。只要一旦証明了两个不是完全相同的感覚可以相等，則心理物理学就可以成立。但是从我看来，恰恰这种相等关系大有問題：对于有关光亮强度的一个感覚，怎样能說它对另外两个感覚有着同样大的差异，这在事实上是不难說明的。

§39. 在什么情况下，颜色上的差异可解釋为大小上的差异。

試我們暂时假定：从我們出世以来，光源的递增强度总在我們意識內引起了光譜上的各种不同顏色。毫无疑問，这些顏色于是就会对于我們显得象音阶上的各种声音一样，象測量仪器上的高低各格一样，簡言之，如同具有大小的东西一样。此外，我們不难把每种顏色放在这系列的一定地位。因为广度性原因的变化虽然是連續的，顏色感覚的变化却是无連續性的，从一种跳到另一种。所以不管A、B二色之間的介中顏色有多少种，我們总能在心中把它們数得出来，或大約数得出来，并且总能确定这个数目跟那介于B与另一顏色C之間的顏色数目是否差不多地相等。若二数相等，則可說B、A間和B、C間有着同样大的差异，又可說这边的对比和那边的对比是相同的。但是这始終仅仅是一种方便的解釋；因为虽然两边的介中顏色数目相等，虽然我們能一格一格地从一边跳到另一边，我們却不知道这些格子是否数量，更不知道它們是否相等的数量。尤其必得証明这一点：在整个測量过程中对于我們有过帮助的那些媒介也能在被測量的对象里

則說一个感覚对于另外两个感覚有

§40. 关于光覚强度的差异，情况恰恰这样。德尔波夫的基本假設。

那末，我們在上文所述关于光亮强度的說法如果能被接受，則人們就得承認：德尔波夫在我們面前所摆的灰色不同明度跟顏色是严格类似的；則人們又得承認：我們若說灰色的一种明度对于另外两种明度有着同样大的差异，則我們是按照我們說(例如)橙色对于綠色和对于紅色有着同样大差异这句話的同样意义而說的。但有这点分別：在我們过去的一切經驗中，灰色不同明度的陆續出現是通过光源的递增或递减而产生的。所以我們把对于顏色差异所不拟做的事情，竟对于明度的差异做出来了；即我們把性質上的差异提升为数量上的差异。在这里，測量的确沒有什么困难，因为由于光源連續减少而被产生的一系列灰色明度，既然是一系列的性質，是无連續性的，又因为我們能把两种灰色之間的主要介中明度大約地估計出来。我們的想象力有了記忆力的帮助，把 B、C 間同样多的介中明度插在 A 与 B 之間；在这种时候我們就說 AB 的对比等于 BC 的对比。不用說，这必然是一个很不精細的估計。我們可以預料，不同的观察者会得到很不一致的估計。我們尤其可以預料：A、B 在明度上的差异越大，則观察者越会表示躊躇，則不同观察者的估計越会彼此不一致；因为在这种情况下去估計介中明度的数目就需要越来越多的力气。略翻一下德尔波夫[1] 所列的两个表格就不难看出，經过的情形恰是这样。德尔波夫把外圈和中圈二者之間的明度差异陆續增加。这种差异越大，則同一观察者或不同观察者所先后估計的数目就彼此差得越多；几乎連續地从 3 度增到94度，从 5 度到 73 度，从 10 度到 25 度，从 7 到 40 度。姑且让我們把这些分歧擱在一边，姑且让我們假定每

[1] "心理物理学綱要"，第 61、69 頁。

个观察者先后总是一致，而不同观察者彼此也总是一致；难道这样就可証明AB的对比等于BC的对比嗎？我們必得首先証明：两个陆續出現的簡单对比是相等的数量。但在事实上，我們所知道的只是：簡单对比是陆續出現的。我們的想象为了估計光源的客观强度起見，曾經逐一經过一系列較弱的明度；我們必得繼而証明：我們在灰色的指定明度上看得出这些較弱的明度。簡言之，德尔波夫的心理物理学有一个极其重要的假設，而这假設被他隐藏在实驗結果的外衣之下。我們应当把这假設这样拟訂出来："当光源的客观数量連續被增加时，我們陆續得到灰色的一系列明度，每两个明度間的差异代表外界刺激上可被覚察得出的最少增长，而所有这种差异都是相等的数量。此外，任何两个接着发生的感覚之間都有一个差数，而我們所得到的任一感覚就等于一切在它以前的这种差数之总和(从0数起)。"这恰是費赫涅心理物理学的假設；我們就来研究它。

§41. 費赫涅的心理物理学。威伯尔的定律。

費赫涅以威伯尔所发现的一个定律做他的出发点。这定律說，若有了引起某一感覚的某一刺激，則那刺激要有一定数量的增加才可使意識能够覚出是否有了任何变化；而这种增加量对于原来刺激有着一种固定的关系。我們若以E代表那引起感覚S的刺激，又以ΔE代表原来刺激为了产生一个差异感覚起見所需要的增加量，則我們可得到这个公式：$\frac{\Delta E}{E}=$定数。这公式在費赫涅的門徒手中經过了不少的修改；对于这些修改我們不拟加以討論；到底威伯尔的公式对，还是修改后的公式对，这要根据实驗来决定。人們承認这种样子的一条定律多半存在，在这点上我們也不拟提出反对的理由。这里的問題其实不是測量感覚的問題，而是准确地測定刺激要增加到什么程度才能在感覚上引起变化的

問題。我們知道，如果确定数量的刺激可以产生确定明度的感覺，則显而易見，为了使这感覺发生变化起見而在刺激上所需要增加的最小数量也是确定的。既然它不是一个定数，則它必得是原来刺激的一个函数。但是一方面是刺激和其最少增加量之間的一种关系，一方面是把“感覺量”和其相应刺激联系起来的一个方程式；我們怎样能从这种关系过渡到这个方程式呢？整个心理物理学跟这番过渡有关，所以值得我們极其仔細地对它加以研究。

§42. 費赫涅定律的基本假設以及怎样得到这定律的过程。

从威伯尔的实驗，或从任何一系列同样的观察材料，到費赫涅在心理物理学上的这样一条定律，有着一个过渡的历程；我們要在这过程中辨别几种不同的、人为的項目。大家首先同意把我們关于刺激增加的意識当作感覺 S 的增加；所以这意識被称为 S。大家継而肯定：感覺 ΔS 相应于刺激之可被察覺得出的最少增加，而所有的感覺 ΔS 都是相等的。所以它們被当作数量看待。一方面，这些数量被認为总是相等的；另一方面，在刺激 E 和它的最少增加之間，实驗提供了这样一种关系：$\Delta E=f(E)$。既然这样，ΔS 的不变性就表示在这一方程式內：$\Delta S=C\frac{\Delta E}{f(E)}$，$C$ 为定数。大家最后同意把无穷小差 dS、dE 来代替很小的差异 ΔS、ΔE；从而这次得出一个微分方程式：$dS=C\frac{dE}{f(E)}$。我們現在只要为这方程式的两头求出积分就可得出我們所需要的关系：① $S=C\int_{o}^{E}\frac{dE}{(fE)}$。这样一来，就可从一个已被証明的，但仅仅有关感覺**发生**的定律过渡到一个有关感覺**測量**的、但无法被証明的定律。

我們不拟彻底討論这个巧妙的手續，只拟簡单指出費赫涅怎

① 在我們承認威伯尔定律 $\frac{\Delta E}{E}$ = 定数而不加以限制的特殊情况下，求积分的手續可使我們得到 $S=C\log\cdot\frac{E}{Q}$，Q 为定数。这是費赫涅的“对数定律”。

样看出了問題的眞正困难，怎样設法克服它，以及从我們看来，在推論的那一点上犯了錯誤。

§43. 两个感覚若不是同一的，还能是相等的嗎？

費赫涅看出：若不事先确定两个簡单状态（即两个感覚）的相等与相加是什么意思，則不能在心理学內进行測量。但是除非两个感覚是同一的，我們起先看不出它們怎能相等。毫无疑問，在物理方面，相等和同一不是同义語。但这是由于每种現象、每一物件在物理界呈現两个方面，一个性質的方面，一个广度的方面；而沒有誰会阻止我們把第一方面拋开。那末所剩下的只是那些可以直接相迭或間接相迭的，因而好象同一的項目。为了測量外物起見，我們开始就去掉这个性質因素；可是这个因素正是心理物理学所保留而認为对它要加以測量的东西。为了測量这个性質 Q 起見，我們企图使用这性質所建立于其上的某种数量 Q'；这种企图是无济于事的。因为要这样做則必得事先証明 Q 是 Q' 的函数；而除非事先已把 Q 的一部分去測量 Q 自己，則这番証明是不可能的。沒有誰会阻止我們用温度表上的度数来測量我們的热覚。可是这仅是一种大家慣用的办法；心理物理学的整个立場在于不承認这种大家慣用的办法，而要在温度发生变化时指出热覚是怎样变化的。簡言之，情况好象是这样的：一方面，除非两个不同感覚在性質上的差异被去掉之后还会剩下什么同一的东西，則我們不能說这两个不同感覚是相等的；但另一方面，旣然我們所覚到的只有这个在性質上的差异，那就不見得在这差异被去掉之后还会有什么东西剩下来。

§44. 費赫涅的极小差异法。

費赫涅对这問題的处理，其新穎的地方在于不承認这困难是不可克服的。当刺激連續被增加时，感覚的变化是一跳一跳的，他利用这个事实，毫不迟疑

地用同样的名字去称呼感覺上的这些差异。他說它們都是极小的差异，因为其中每一个都相应于外在刺激上可被察覺得出的最小增加。所以你可以抛开这些先后差异的特别色調或性質；自然会有一种共同的东西剩下来，从而使我們可以看出这些差异在一种方式上是同一的：它們的共同特点在于它們都是极小的东西。这就是我們关于相等所尋求的定义。那末，关于相加的定义自然就会跟着出現。因为如果对于在刺激連續增加过程中先后发生的两个感覺，我們把意識在它們之間所覺出的差异当作数量看待，又如果把第一感覺称做S，第二感覺称做$S+\Delta S$，那末，我們就要把任何一个感覺S当作一个总和，而这总和是把我們在到达該感覺以前所要經过的那些极小差异相加起来的結果。于是只剩下这一步：利用这个双重定义以先在ΔS与ΔE这两种差异之間建立一种关系，然后通过把微分代入的手續在这两个变数之間建立一种关系。誠然，数学家对于我們以微分代替差异可以在这里提出抗議。心理学家也可以質問，是否数量ΔS不是定数而是跟感覺S自身同样地有变化。[①] 最后，假定这条在心理物理学上的定律可以成立，我們对于它的眞正意义仍可发生爭辯。但是只要ΔS被当作数量看待，S被当作总和看待，则整个推論的基本假說就已經被承認了。

§45. 把感覺当作总和以及把最小差异当作数量的假設不能成立。

那末照我們看来，大有問題的正是这个假設，即使我們懂得它的意义的話。假定我經驗到一个感覺S，又假定在刺激不断增加了一会儿之后我把这番增加感覺出来了。于是我覺出外因有了增加；但是为什么把这知覺称为一个算学差异呢？这知覺的內容誠然就是：原来的状态已經变了，卽S已变为S'。但是只

① 人們最近假定ΔS跟S成正比例。

有在下列条件下，由 S 到 S' 的轉变才能被称为一个算学差异：一来，我要覺得 S 和 S' 之間(比方說)是有一个間隔的；二来，我要覺得我的感覺所以由 S 进到 S' 乃是由于有了一种什么东西的增加。你給这轉变取了一个名字，你称之为 ΔS；从而你就先把这轉变当作一种实在的东西，継而把它当作一个数量。但是你不仅不能解釋这轉变在那种意义上是一个数量，而且經过仔細的思索就会知道，它并不是一种实在的东西。唯一实在的东西只有我所經过的状态 S 与 S'。誠然，如果 S 与 S' 都是数目，则尽管只有 S 与 S'，我可以肯定 $S'—S$ 这个差异是实在的：因为 $S'—S$ 这个数目是一堆单位的某种总和，并且在这情况下恰恰代表我們从 S 到 S' 所要經过的相加手續之先后段落。但是如果 S 与 S' 是簡单的状态，那末把它們分开的那个間隔到底是什么呢？在这种情况下，由第一种状态到第二种状态的轉变，除了仅仅是你思想的一个动作外，还能是什么东西呢？你的思想为了辯論起見武断地把两个状态的陆續出現說成为两个数量的区别。

§46. 只有在一种慣用的意义上才能說起"算学差异"。

或者你只談論所直接呈現于意識中的东西，或者你采取一种大家慣有的說法。在前种情况下，你会发現 S 与 S' 之間的差异类似虹内不同顏色之間的差异，而完全不象大小上的差异。在后种情况下，你若愿意的話则尽可使用 ΔS 这个符号；但只在一种大家慣用的意义上才能說起什么算学上的差异，又只在这种意义上才能把感覺当作总和看待。对于費赫涅批評得最尖銳的是譚涅利，他把后面这一点說得非常清楚。"从沒有感覺时起一直到有了(比方說)对于溫度 50 度的感覺时为止，陆續出現了一系列表示差异的感覺；人們說，对于 50 度的感覺是以这一系列差异感覺的数目来表示的……我看不出来这除了是一个定义外，还是什

么；这定义一方面是大家所認为正当的，另一方面是人們所武断訂立的。”①

§47. 德尔波夫的結果好象較能言之成理；但归根結蒂，一切心理物理学都陷入循环論証的泥坑。

虽然上文說了許多，我們并不相信平均差等法使心理物理学走上了一条新的道路。德尔波夫的研究，其新穎的地方在于他选擇了一种特别的情况；在这情况下，意識所呈現的好象有利于費赫涅的論点，并且常識自身起了心理物理学家所起的作用。德尔波夫探問过，某些感覚虽然样子不同，是否在意識中直接地显得相等；又探問过，我們若利用它們則能否做出关于感覚倍数的一个表来：表內列的感覚是列于它們前面各項的两倍、三倍或四倍。我們方才看見，費赫涅犯的錯誤在于他相信：有一个間隔在陆續出現的两个感覚 S 与 S' 之間。在事实上，仅仅有从一个感覚到另一感覚的过渡，而沒有在算学上所謂的差异。这过程发生于两个項目之間；如果这两个項目能同时呈現出来，則在这种过渡以外还会有一种对比。虽然这对比还不是算学上的差异，二者却在某些方面有相象的地方；因为被比較的两个項目在这里并排列出，如同二数相减时一样。現在假定这些感覚属于同一种类，又假定在我們的过去經驗中，我們經常在外在刺激不断增加时看見它們(好比說)排队走过去。在这种情况下，非常可能原因会被我們投入到效果里去，也非常可能对比这个观念会溶化在算学差异这个观念里。并且如我們在下文将注意到的，在刺激連續不断地增加时，感覚一跳一跳地变化。对于这些突然跳跃以及通常起着界标作用的介中感覚，我們有一个大約的計数。既然这样，我們无疑地会根据突然跳跃的次数，至少根据介中

① 科学杂志，1875年3月13日与4月24日。

感覚的数目,來估計两个指定感覚間的差别。总之,对于我們,对比会显得象一种差异,刺激显得象一种数量,突然跳跃显得象一个关于相等的因素;再把这三个因素合在一起,我們就可得到关于相等数量差异的观念。而当我們把着了同样顏色但被照得亮些或暗些的几个平面摆在前面时,这些条件比在任何其他情况下都較齐备。在这里不仅有着类似感覚間的对比,并且这些感覚跟一个原因发生相应关系,而我們覚得这原因跟它的远近紧密有关。旣然远近的距离可以連續不断地变动,則对于那許多随着外因連續不断增加而陆續出現的明度,我們在过去的經驗中就无法不加以注意。所以我們能說,灰色的一种明度(比方說)和第二种明度之間的对比,对于我們,好象几乎等于第二种明度和第三种明度之間的对比。人們通过一种很混乱的或不大混乱的推論过程对于两个相等感覚做了一种解释;如果我們把这种解释当作定义,則我們在事实上就得到德尔波夫所提出的那样一条定律。但是我們一定不要忘記,意識在这里經过了心理物理学家所經过了的同样中間步驟;又一定不要忘記,意識的判断在这里仅仅有着心理物理学的同样价值。这是象征地把性質解释为数量,这是对那能够发生于两个指定感覚之間的感覚数目加以很粗糙或不很粗糙的估計。这样說来,在最小感覚差异法与平均差等法之間,在費赫涅的心理物理学与德尔波夫的心理物理学之間,区别并沒有平常所相信的那样大。前种方法使我們对于感覚做了一种惯有性的测量;后种方法在常識采取同样惯有性看法的特殊情况下,訴諸于常識。簡言之,心理物理学的发生經过使令它无法不陷入循环論証的泥坑;因为它所根据的理論假設使它不得不去求得实験上的証实,而除非这个理論假設先被承認,則这种証实是无法得到的。事实是这样的:在不占空間的东西和占空間的东西之間,在性質和数量之間,沒有什么

可以接触而相通的地方。我們可以用这个来解釋那个，可以把那个和这个等同起来；但是不管早一些或晚一些，在开始时或在終了时，我們总不得不承認这办法的慣有性。

> §48. 把感覺当作大小是一种根本的、却很自然的錯誤；心理物理学仅仅把这錯誤发展到极端的程度。

其实，心理物理学仅仅对于常識所熟知的一种看法加以精細的陈述，并把它发展到极端的程度。語言支配思想；并且我們所共見的和所共用的外物对于我們比我們每人所經驗到的主观状态更加重要：既然这样，我們若把这些主观状态客观化，若尽量把它們外因的特征放到这些主观状态里去，则这样做只会有好处而无坏处。此外，我們的知識越加增多，并且我們对于在强度性东西后面的广度性东西，对于在性質后面的数量越加有了認識，則我們也就越加倾向于把后者投入前者，把我們的感覺当作具有大小的东西看待。物理学的特别职务在于計算我們內在状态的外在原因，物理学对于內在状态自身表示极小的兴趣：它經常地并有意地把这些状态跟它們的外因混淆在一起。它从而促成并夸大常識在点上所犯的錯誤。对于在性質与数量之間，感覺与刺激之間的这种混淆，科学既已司空見慣，那末科学迟早会有一天要企图測量性質与感覺，如同它測量数量与刺激一样。心理物理学的目的就要这样做。在做他的大胆尝試时，費赫涅从他的反对者，从一些哲学家得到了鼓励；这些哲学家一方面說心理状态是无法測量的，一方面却又談論什么强度上的大小。因为如果承認一个感覺可比另一感覺强，承認这种强弱不等是感覺自身所固有的，跟观念的一切联想都不相干，又跟我們对于数目与空間的考慮（有意的或不大有意的）絲毫无关：如果这样，則我們自然而然会发問：第一感覺比第二感覺强多少；会自然而然在它們的强度之間建立一种数量关系。反对心理物理学的人們

有时提出反駁：說一切測量都含有相迭的意思，又說强度既不是可以相迭的东西，就无法在它們之間求出数目上的关系来。要附和这种反駁也是沒有任何用处的。因为照这样讲，則对于我們为什么說一个感覺强于另一感覺，就必得加以解釋，則对于我們怎样能够把种种关于較大和較小的概念应用在那些（如我們所已承認）不能彼此发生容者与被容者关系的东西上，也必得加以解釋。为了撇开任何这类問題起見，我們可把数量分为两种：一种是强度性的，它們只有"多些或少些"的分别；一种是广度性的，它們可被測量；如果这样做，那我們就很接近費赫涅以及心理物理学家們的說法了。因为一旦承認一种东西可增可減，那就自然而然会去問它增了多少，減了多少。这样的測量不見得是可直接做得到的；但我們却不能从此就推論：科学不能通过一些間接的手續，或者按照費赫涅的提議，通过对无穷小因素求积分的办法，或者通过其他間接方法，来把这样的測量做成功。这样說来，或者感覺是純粹的性質，或者它若是具有大小的东西則我們应当設法对它加以測量。

§49. 因而 (1) 对于表象性状态，通过我們估計外因有多大 (2) 对于情緒性状态，通过所牵涉的心理状态有多少，以判断强度。

現在来把前面說过的总結一下。我們已經看到，强度这观念具有两个方面；在研究那些代表外因的意識状态时，我們看見它的一面，在研究那些不代表外因而自足的意識状态时，我們看見它的另一面。在前种情况下，对于强度的知覚就是对于原因大小的某种估計，这种估計是根据效果內某种性質而得来的；如同苏格兰派哲学家所說的，这是一种获得的知覚。在后种情况下，我們猜度基本心理状态要牵涉到那些簡单內心現象，而把这些或多或少的簡单內心現象称为强度；这不再是一个获得的感覺，而是一种混乱的感覺。事实上，强度这个字的这两种意义通常被混淆在一起，因为在

一种情緒内或在一番努力内所涉及之种种較簡单的現象一般是表象性的，又因为同时具有情緒性的表象性状态大多数都各自包含一大堆簡单的内心現象。所以强度这观念位于两条河流会合的地方；一条从外界带来广度上大小这个观念，另一条则从内心，事实上从意識的深处，带来内在众多性这个影象。現在的問題在于决定这个影象是什么，在于决定它跟有关数目的影象相同，还是完全不同。在本书的下一章，我們将不再在其彼此隔开的情况下研究意識状态，而在其具体的、复杂的情况下，按照它們在純綿延中所开展的样子来研究它們。我們曾經問过：如果对于一个表象性的感覚，我們不把关于它原因的观念投入它里面去，则它的强度到底是什么呢？我們現在要照相同的样子来問：如果抛开那有内心状态在其中开展的空間，则这些状态的众多性就会变成什么东西、綿延就会呈現什么形式呢？后一問題比前一問題还更加重要。因为如果只在研究彼此隔开的意識状态时我們才把性質和数量混淆在一起，那末，如我們所已看見的，这只会引起一些难于理解的东西，而不会引起严重的問題。但是如果这番混淆侵入到我們内心状态的整个系列里，如果空間被引到我們关于綿延的知覚里，那末，这番混淆就会对于我們关于外在变化与内在变化的感覚，我們关于动作的感覚，我們关于自由的感覚，从根源上加以敗坏。从此就产生了伊里亚派的那些僻論，就产生自由意志的問題。我們将着重后一問題；我們却不拟設法解决这个問題，而只拟指出那些提出这問題的人們犯了什么錯誤。

第二章　意識状态的众多性[1]
关于綿延的观念

§50. 数目是什么？

一般地講，一个数目可界說为一堆单位的集合，或說得准确些，为一与多的綜合。每个数目是一，因为它靠一种单純的直覚呈現在我們心中，并且我們給它取了一个名字。但是它所具有的单一性是关于总和的单一性，它包含許多可以分別加以处理的部分。我們現在不拟詳細討論单一性、众多性这些观念；让我們先来探問一下，数目这个观念是否不意味着它同时表示了另外一些东西。

§51. 构成一个数目的各单位必得是同一的。

光說数目是一堆单位的集合，这还不够；我們要补充說：这些单位是彼此同一的，至少在計算它們时被认为是同一的。毫无疑

① 在一八八三、一八八四年的哲学評論杂志里，对于諾約尔有关数目观念和空間观念相互关系的一篇有趣文章，匹龙提出了出色的反駁。当我看到这篇反駁文章时，我已經写完了这本书。但是我认为沒有必要在本书里做出任何修改；因为匹龙并未区別当作性质的时間和当作数量的时間，并未区別并排置列式的众多性和互相滲透式的众多性。本章的主要目的在于树立这种重要区別；如果沒有这种重要区別，我們才能跟匹龙一样，主張数目可建立在同时存在的关系上。但是这里所謂的同时存在是什么意思呢？如果同时存在着的各項目构成一个有机的整体，則它們永久不能使我們得到数目的观念；如果它們是彼此有別的，則它們是并排置列的，因而我們是涉及空間。把各感官所同时得到的印象当作例子举出来，也是沒有用处的。或者我們让这些感覚保留它們的特別差异，而这等于說我們对于这些感覚不去加以計算。不然的話，我們就要去掉它們的差异；但在后种情况下，如果不依靠它們的位置或它們符号的位置，我們怎能区別它們呢？我們将看出，"区別"这个动詞有两种意义，一种是在性质上的，一种是在数量上的。根据我的意見，那些曾經对于数目与空間二者的关系加以研究的哲学家們曾把这两种意义混淆在一起。

問，我們能够数出一群羊的只数，比方說有 50 只，虽然每只羊都各自不同，都是牧羊人所容易辨别的。但是所以能这样做，乃是由于大家同意不去理会羊的个别差异，而只顧到羊所具有的共同点。从另一方面講，一旦我們注意到物件或个体的独有特征，我們当然能把它們一个一个地数出，但不能把它們加成一个总和。在这两种很不相同的看法中，我們在計算一个队伍的人数时采取了一种看法，我們在照名册点名时采取了另一种看法。从而我們可以得到这个結論：数目这个观念意味着我們对于一堆絕对相同的部分或单位有着单純的直覺。

§52. 各单位必得是彼此有别的。

可是它們必得在一种方式上彼此有别，否則它們又会溶合起来而成为一个单位。誹我們假定羊群的羊只只一模一样；它們却至少在空間所占的位置上不同，否則它們就不能构成一个群。再誹我們甚至抛开 50 只羊自身，而只保留关于它們的观念。或者我們把它們通通包括在同一个影象之內，从而必然把它們并排置列在一个設想的空間內；要不然的話，則我們把关于单独一只羊的影象接連重复 50 次，而这种情况下，的确好象这一系列的影象是在綿延之中而不在空間之內。但是我們卽刻可以看出，这么一回事是不可能的。因为如果我們陆續地并分别地在心中想象羊群里的每一只，則我們所涉及的对象永远不会超过一只羊。为了使得数目在陆續被想象的过程中可以陆續增加，我們就必得保留那些先后出現的影象，并把这些影象放在我們所想象的每个新单位旁边。可是这样的并排置列只能发生在空間之內，而不能发生在純綿延之中。在事实上，大家不难承認：对于物体加以計算就是对于所有这些物体一起加以思想并从而把它們放在空間的意思。但是这个关于空間的直覺果眞伴随每个关于数目的观念，甚至伴随每个关于抽象数目的观念

嗎?

§53. 若不同时有了关于空間的直覚,則我們不能构成关于数目的观念或影象。

每人从童年时起对于数目有过各种不同形式的观念;无論誰把这些观念回忆一下就可回答上面的問題。大家知道,我們起先想象有(比方說)一排球体,又知道这些球体后来变为点,最后这个影象自身也消失了,只剩下(比方說)抽象的数目。但到这时刻,我們对于数目已經不再有着一个影象,甚至一个观念;我們所保留的只是一个符号,这符号对于記算是必要的,它又是人們表达数目的慣有方式。因为我們不要想着12这个数或24这个数,就能滿怀信心地肯定12为24的一半。为了迅速計算起見,心中不要先想着各个数目的确只有好处而沒有坏处。但是只要我們心中所想象的是数目,而不是仅仅的号碼或数字,則我們就不得不有一个具有广度的影象。我們习慣于在时間內計数而不在空間內計数,这习慣好象是在这一层上引起誤会的原因。为了想象(比方說)50这个数目,我們从1起逐一往下数;当我們数到第五十个数目时,我們相信我們在綿延中,并仅仅在綿延中,构成了这个数目。毫无疑問,我們所这样数出的是綿延中的瞬間,而不是空間的点。但是这里的問題正是:我們是否不曾利用空間的点来数出綿延中的瞬間。我們确实可在时間內(而且只在时間內)覚到一种有下列情況的陆續出現:它不是旁的而只是一种陆續出現,它不是一种相加的过程,即不是一种最后使得我們得到一个总和的陆續出現。因为虽然我們要顧到不同項目的陆續出現才能达到一个总和,可是每个这样的項目必得在我們过到下一項目时停留下来,并且(好比說)等待我們把它加到其他項目上去。如果它不是旁的而只是綿延中的瞬間,則它怎能等待呢?如果我們不把它放在空間,則它在什么地方等待呢?我們不知不覚地把我們所数

的每一瞬間放在空間的一个点上；只有在这种条件下，抽象单位才能构成一个总和。事后将指出，我們无疑地可以离开空間而覚出时間的先后各瞬間。但是我們若把以前各瞬間加到現在这一瞬間上去，如同我們把各单位相加起来时所做的那样，則我們所涉及的就不是这些瞬間自身（因为它們已經消失而永不复返），而是这些瞬間当它們經过空間时所好象留在那里的持久余迹。誠然，我們在一般情况下用不着这个影象；誠然，在我們为了想象开头两三个数目利用了这个影象之后，只要知道在需要这影象来帮助我們想象其他数目时它也会同样有用，那就够了。但是每个关于数目的明确观念意味着有一个在空間的視覚影象；并且我們对于那些构成一个无連性众多体的单位加以直接研究，就可使我們在这点上得到在研究数目自身时所得的同样結論。

§54. 一切的单一性都是簡单心理动作的单一性。由于被当作占空間的东西，各单位才可被分。

我們已經講过，每一数目是一堆单位的集合；从另一方面看，每一数目从其为各組成单位的一种綜合而言，自身是一个单位。但在这两方面，单位这个名詞难道是先后按照同样的意义使用的嗎？当我們肯定一个数目是一个单位时，我的意思是說，通过一种簡单而不可分割的直覺，我們掌握了这个数的整体；既然这是关于一个整体的单一性，所以这单一性包含着众多性在內。但当我們提起那些构成数目的单位时，我們不再把这些单位当作一堆总和看待，而当作一堆純粹的、簡单的、不可再分析的单位看待；我們拟在一个无限地継續下去的堆积过程中，通过这些单位来得到自然級数。所以好象是有两种不同的单位：一种是最后的单位，各种数目是它們通过相加手續所构成的；一种是暫时的单位，它們就是上述单位所构成的各种数目，它們自身具有众多性，并且因为心灵由之以知道它們的那个

动作具有单一性，它們才得到自己的单一性。毫无疑問，当我們想起那些构成数目的单位时，我們相信我們所想起的是不可分的組成单位。这个信仰跟我們認为离开空間还能設想数目的想法大有关系。但是仔細研究一下就可看出：一切的单一性都是簡单心理动作的单一性；并可看出，由于这是一种統一的动作，所以一定要有众多的东西被它去統一。沒有疑問，在我分別思索每一个这样的单位时，我把它当作不可分的，因为我已打定主意只要想着它的单一性。但是一旦我把它抛开以便过到下一个单位时，我就把它客观化了，并通过这动作把它变成一件东西，卽变成一个众多体。为了好在这点上說服自己，只要注意这点就够：算学用以构成数目的单位是一些*暂时性的*单位，这些单位可以无限地被分开；每个暂时性单位是一个总和，而构成这个总和的数量单位可以随便是多么小，又可以随便有多少，任凭我們設想。如果单位在这里是一个簡单心理动作所特有的那种最后单一性，则我們怎能把它分开呢？如果我們不曾(虽然沒有明白說出)把它当作一种占空間的东西，在直覺內有单一性，但在空間里有众多性，那末，我們怎能一面肯定它的单一性而另一面又把它分做多个数量单位呢？你从一个观念里永远取不出你沒有放进去的东西；如果你所由以构成数目的单一性是心理动作的单一性而不是物件的单一性，则无論你怎样分析，除了純粹的与簡单的单一性外，你决得不到任何东西。毫无疑問，当你把 3 这个数跟 1＋1＋1 的和等同起来时，誰也不会阻止你去把那些构成它的单位当作不可分的东西；可是这是由于你对于这些单位各所具有的众多性不拟加以利用。的确，情況多半是这样的：3 这个数所以起先对于我們呈現这种較为簡单的形象，乃是由于我們所想到的是我們所由以得到这个数的途徑，而不

是我們从它所可得到的用处。但是我們卽刻看出：一方面，所有的乘法都假定我們能把任何一数当作一个可加在自身之上的暂时性单位；另一方面，反过来說，构成这一数目的各单位自身是眞正的数目，可以随便多么大，任凭我們指定，但为了我們好把这些单位彼此搀合起来，它們被我們当作暂时不可再分的东西。那末，我們既然承認一个单位可被我們随便分成多少部分，这就証明我們已經把这个单位当作占了空間的东西。

§55. 在构成的过程中，数目沒有連續性；但人們在数目构成之后将空間的連續性賦与数目。

我們要搞清楚，数目无連續性是什么意思。我們不能否認，数目的形成或构成意味着数目沒有連續性。換言之，象上面所說过的，我們所用以构成 3 这个数的各单位在我們进行运算时好象是不可分的；我們一跳一跳地从一个单位过到另一单位。并且，如果我們使用多个 $^1/_2$，多个 $^1/_4$ 或任何其他单位来构成同一数目，則这些单位从其对于构成这个数的作用而言，仍是暂时不可分的东西，并且我們总是快一下慢一下地，可說突而一跳突而一跳地从一个单位过到另一单位。这是由于为了构成一个数目起見，我們不得不把我們的注意力陆續放在每个构成这数目的单位上。我們所由以設想每一单位的心理动作是不可分割的，我們以数学上的点来表示这种不可分割性，并認为在一点和下一点之間有着一个空間的間隔。对于我們构成数目观念的过程，可很恰当地把它說成是把一系列数学上的点排列在无实物的空間；但与此同时，当我們的注意力离开这些点时，它們就傾向于伸长为綫，好象它們企图彼此連接起来一样。我們把已构成的数目看一下，則这番連接已經成为事实：各点都已变为綫，原来的間隔已經消失，整个东西呈現了連續体的一切特征。我們所以虽然照一定方式构成一个数目，但事后仍能把这数目分成任何方式，就是这个

緣故。簡言之，一方面是我們所想到的单一性，一方面是在我們想到以后树立为一个目标的单一性，对于二者必得加以辨别；如同我們又要辨别在构成过程中的数目和已經构成的数目一样。在正被我們思索时，单位是不可分的；在正被我們构成时，数目是无連續性的。但是一旦我們处理已构成的数目，則我們就把它客观化，而它于是显得可以被分割到无限的程度。对于一些东西我們好象有了充分的与完全的知識，对于这些东西我們在事实上使用**主观的**这个形容詞；对于另外一些东西我們会得到源源不絕的新印象，而这些印象可以代替我們原有的观念，对于这些东西我們在事实上使用**客观的**这个形容詞。这样說来，一个复杂的感覚会包括相当大量的簡单因素。但是只要这些因素尙未清清楚楚地一个一个呈現出来，則我們还不能說它們已經完全实現了；幷且只要意識对于它們有了明晰的知覚，則对于被它們这番綜合引起的那个心理状态就会为了这个緣故卽刻发生变化。但是我們的思想无論怎样分析一件物体，它的一般形状不会发生任何变化，因为在对于这一物体的影象里已可看出这些分析以及无穷数的其他分析，虽然它們尙未实現出来。在一个未被分割的东西里，我們确确实实地（而不仅大約无問題地）知覚到多个組成部分，这种知覚就是我們所謂的客观性。那末我們在关于数目的观念中就容易决定主观的东西以及客观的东西准确地起了什么作用。严格属于心灵的是一种不可分割的过程，心灵通过它把注意力陆續地集中在一个指定空間的各不同部分上。但是这样被分隔出来的各部分継續留下，以便跟其他部分联合起来；幷且在相加手續完成之后，它們又可随便怎样被分开来。所以它們是空間的部分，因而空間是心灵所用以构成数目的材料，是心灵所用以安置数目的媒介。

三

§56. 由此可知，数目确实被人們設想为一种在空間的并排置列。

我們对于构成数目的各单位无限地加以分开；告訴我們这样做的正是算学而不是旁的。常識十分傾心于用不可分的东西来构成数目。这点是容易理解的，因为各构成单位的暂时簡单性正是这些单位所得自心灵的，而心灵对于自己的动作比对于它所用的材料更加注意。科学在这里限于引起我們对于这种材料的注意：如果我們沒有已經先把数目放在空間，则科学就确实无法使我們把数目搬到空間去。所以我們一开始就必定已把数目設想为一种在空間的并排置列。这是我們最初已得到的結論；我們所根据的事实是：所有相加的过程都意味着有多个部分同时被我們覚到。

§57. 两种众多体：(1)物質的东西，它們可在空間被数出来 (2)意識的状态，除非被象征地放在空間里，则它們不能被数出来。

如果我們承認关于数目的这种看法，则我們可以看出，我們并不是用了同样的方式去数各种东西；又可以看出，众多性有两种很不相同的方式。当我們談論物質的东西时，我們所指的是我們看見与触到它們的可能性；我們把它們安置在空間。在这种情况下，并不需要运用发明的能力或象征表示的能力就可把它們数出来；我們只要在它們被我們观察时所在的媒介自身里去想它們，起先一个一个想，后来同时一起想，就可以了。当我們研究純情緒性的心理状态时，甚至研究心中的影象时（指視覚、触覚所形成者以外的影象），情况就不相同。在这种情况下，既然各项目不再呈現于空間，那我們就"先天地"知道：除非通过某种象征的表示，我們几乎无法数出它們。事实上，如果我們討論一种感覚而它的原因明显地位于空間，则在这种时候我們很清楚地觉到有了一个这种的象征表示。所以当我們听到街上的脚步声音时，我們模

糊地觉到有一个人在走着；我們把先后听到的每个声音都放在走路人可能經过的空間一点上；我們把产生感觉的那些可捉摸的原因并排置列于空間，并在这空間計算这些感覺。也許有些人会照同样的方式去計算从远处陆續傳来的鈡声，他們想象那位于远处的鈡来到近边又回到远处；只要头两个单位有了这种空間式的影象就够了，以后各单位自然而然地接着发生。但是大多数人的思想不是这样进行的。他們把先后听到的声音排列在一个想象的空間，然后認为他們是在純綿延之中計算这些声音。我們一定要把这点弄清楚。鈡的声音的确一个接一个地达到我的耳膜；但在下面两种可能中必有一种成立。或者我在心中保持每个这种陆續出現的感覚，以便把它跟其他感覺彼此联合起来，而构成一个可使我們想起一个熟悉調子或熟悉节拍的音組。在这种情况下，我不曾对于声音加以**計算**，而只限于得到整个系列所产生的（好比說）性質式的印象。或者我有意逐一計算它們；在这种情况下，我就要把它們分开，而这种分开手續又必得在某种純一媒介里才能进行；在这媒介里声音被剝去了它們的性質，空无所有，并在出現之后留下絕对相同的余迹。現在的問題在于：这媒介是时間，还是空間呢？但是时間的瞬間（我們重說一遍）无法持續下去，以便加到其他瞬間上。倘若各声音被分开，则它們之間必定留下空无实物的間隔，倘若我們計算声音，则虽然声音已經消失，这些間隔必然留下；但是如果这些間隔是純綿延而不是空間，那末它們怎能留下来呢？所以分开的手續是在空間进行的。誠然，我們越鉆到意識的深处，我們的困难就越来越大。我們在这里遇到乱七八糟一大堆感覚与情感，只有对它們加以分析才能辨别彼此。它們的数目跟我們計算它們时所需要的瞬間数目是相同的；但是这些瞬間既然可以彼此相加起来，它們就是空間的一些点。所以我們的最后結論是这

样的：有两种不同的众多性，一种属于物質的东西，对于这些东西，数目直接适用；一种属于意識狀态，对于这些狀态，我們若不借助于某种象征表示就不能把它們当作可計算的，而这种象征表示里的一个必要因素就是空間。

§58. 物質的不可入性在物理上不是必要的，在邏輯上才是必要的。

事实上，当我們談論物質的不可入性时，我們每人都区别两种众多性。我們有时把不可入性当作物体的基本属性，把它跟（比方說）重量或抵抗力归为一类，并認为它們是通过同样的方式而为我們所知的。但是一种这样完全消极的属性是我們五官所不能启示的；要不是我們在这点上已有了定見，某些对于物体加以混合与联合的实驗的确会使我們对这一属性发生怀疑。設想有一件物体滲透到另一物体里去，你将卽刻假定后一物体內有着空虛的地方，而这些空隙被前一物体的粒子所占据；这些粒子却自身不能彼此滲透，除非其中之一先行分裂以便塞滿另一物体的空隙。而且我們的思想宁愿无限地延长这一手續，而不愿設想两件物体占着同一地点。如果不可入性眞正是我們五官所启示的一种物質属性，那末，我們就一点都不明白：为什么我們想象两件物体的滲透，比我們想象一个沒有抵抗力的平面，或想象一种沒有重量的液体，会覚得較为困难。"二物不能同时占着同地"，这句話所具有的其实不是物理上的必要性，而是邏輯上的必要性。我們会覚得相反的肯定是十分荒謬的，任何可能的經驗都不能使我們不这样覚得。簡言之，相反的肯定自相矛盾。但是难道这不等于承認：关于2这个数的观念，或較为一般地說，关于任何一个数目的观念，自身意味着一个有关在空間并排置列的观念嗎？人們一般地把不可入性当作物質的一种属性，这是因为人們認为关于数目的观念是跟关于空間的观念不相干的。因而我們相信，我們在說两件物体

或較多物体不能同时占着同地时，我們好象把什么东西加到有关这些物件的观念里去似的：好象关于2这个数目的观念，甚至这个抽象数目，如上文所提的，并非已經就是关于空間两个不同位置的观念似的！所以肯定物质的不可入性就是承认数目观念和空間观念二者之間的相互关系；这肯定所要陈述的是数目的一种属性，而不是物质的一种属性。但情感、感覺、观念都互相滲透，并就其力量所及，每个占着整个的心灵；有人要問，难道对于它們就未加以計算嗎？对的，无疑地加以計算；但是正因为它們互相滲透，所以除非我們設想有一些純一的单位在空間占着不同的位置，从而不再互相滲透，并且使用这些单位来代表它們，则我們对于它們就不能加以計算。这样說来，我們想到数目就同时想到不可入性。当我們为了把物质的东西好跟一切非物质的东西分别清楚而认为物质具有不可入性时，我們不过是把上文所已証明的一种区别用另外一种方式說了出来。这区别存在于占空間的物体以及意識状态二者之間；对于前者数目的概念直接适用，对于后者则要事先經过一种在空間的象征表示才可加以計算。

§59. 純一的时間作为一种媒介，意識状态在其中构成无連續性的系列。这样的时間不过是空間而已；純綿延是另外一种东西。

我們最好把最后一点再研究一下。为了計算意識状态起見，我們必得把它們象征地表示在空間之內；如果这样，这种象征表示难道不多半会改变內在知覺的正常情况嗎？且让我們回忆不久以前我們对于心理状态的强度說了些什么。从其自身上設想，表象性的感覺是純粹的性质；但通过广度这个媒介来看，这性质在一种意义上就变为数量，而被称为强度。为了构成无連續性的众多体，我們把意識状态投入空間；这种投入过程多半会同样地影响这些状态自身；并且多半会在思索意識里把直接意識所未曾

給予的一种新的形式給予这些状态。可是让我們注意：当我們談論时間的时候，我們一般地想着一个純一的媒介；而在这媒介里，我們的意識被并排置列，如同在空間一样，以便构成一个无連續性的众多体。照这样解釋的时間对于我們許許多多心理状态的关系跟强度对于某些心理状态的关系，难道不是同样的嗎？卽难道时間不是一个記号、一种象征，又絕对跟眞正綿延不相同嗎？且让我們要求意識把自己跟外界隔开，幷通过一番竭力抽象再恢复自己。我們于是向意識提出这个問題：我們意識状态的众多性和一个数目內各单位的众多性，二者之間难道有絲毫相象的地方嗎？眞正的綿延难道跟空間有任何关系嗎？旁的不說，我們对于数目观念的分析就确实不可能不使我們怀疑这个比拟。因为在一方面，如果时間(照思索意識把它表示出来的样子講)是一种媒介，而我們的意識状态在这媒介里构成一个无連續性的系列以使之可被計算，在另一方面，如果我們关于数的概念終于把一切可直接被計算的东西散布在空間，那末，在这种情况下，我們可以认为这是沒有問題的：卽倘若我們把时間解釋为一种媒介幷在其中区別东西和計算东西，則时間不是旁的而只是空間而已。可以証实这种意見的有这个事实：我們不得不借用种种有关空間的影象，以使我們能描述意識对于时間，甚至对于陆續出現，有着怎样的感觉，从此可以推論，純綿延一定是另外一种什么东西。我們对于无連續性众多性的这番分析使我們提出了这些問題。但是除非我們对于空間观念与时間观念在其相互关系上直接加以研究，我們就不能闡明这些問題。

§60. 是否如康德所主張的，空間可离开它里面的內容而存在呢？

空間是不是絕对实在的东西，这个問題我們不拟过分强調，也許同样值得我們来問：空間是不是在空間之內。簡言之，我們的五官看到物件的种种性質幷同时看到空間。重大的困难

好象在这里:我們要搞清楚到底广度是这些物理性質的一个方面——性質的性質,还是这些性質在本質上不占空間,空間是后来添加的,并且是自足的,沒有各性質也可存在。照前种假設,空間就变为一种抽象,或說得較准确些,就变为一种抽取;空間代表某些所謂表象性感覚所具有的共同因素。照后种假設,空間就变成一种实在的东西;它虽然跟感覚不属于同一类,却跟它們是同样結实的。后种看法的准确提出要归功于康德;他在"超越知覚論"里所推究出来的学說,其內容在于把一种独立的、可离开內容的存在賦与空間,在于承認我們每人在事实上加以分开的在法理上可被分开,又在于不肯跟旁人一样把广度当作一种抽象。从这方面看,康德的空間观跟通俗信仰实在沒有平常所設想的那样大的差別。我們相信空間是实在的东西;康德不但远未动搖我們这个信仰,他还指出这个信仰的眞正意义,甚至找出种种理由为之辯护。

§61. 經驗論者其实同意康德的說法,因为若不經过心灵的一种动作,則不占空間的各感覚之綜合就不能产生广度。

并且,对于康德所提出的解决办法,从他的时代一直到現在,好象沒有人認眞地提出异議。大多数对这問題重新加以研究的人們,不管是天性論者或經驗論者,的确有时連他們自己也不知道就被动地接受了康德的解决办法。心理学家都承認穆勒的天性說来自康德;但是洛茨的方位标志說、貝因的学說以及翁德所提出的較广泛的解釋,初看起来,似乎跟"超越知覚論"不大有什么关系。这些理論家的确好象已把空間具有什么性質这个問題擱在一边,以便仅仅研究:我們的感覚是通过了怎样的手續而被放在空間并被(比方說)并排置列在那里。但是他們提出这个問題正表示他們認为感覚是非广度性的,并且恰和康德一样,認为在表象的材料和表象的形式之間有着根本的区別。从洛茨学說和貝因学說以及从翁德調和二說的企

图，我們可以得到这个結論：我們所用以构成空間观念的种种感觉自身是不占空間的，而仅仅是性质式的。他們假定广度是对感觉加以綜合的結果，好象水是两种气体混合的結果一样。这样看来，經驗論的解釋或发生学的解釋正在康德放下这問題的地方把它拾了起来：康德已把空間跟它的內容分开，經驗論者却問这些已被我們思想从空間抽出的內容怎样設法回到空間去。誠然，他們显然已抛开了心灵的活动；誠然，他們明白地傾向于把我們所由以表示事物的广度形式当作是感觉彼此之間一种联合所产生的：他們沒有从感觉里把空間抽取出来，而認为空間是感觉的同时存在的結果。但是不假定有了心灵的积极动作，我們怎能解释这样一种发生呢？照我們的假設，占空間的异于不占空間的；即使我們假定广度仅仅是非广度性項目之間的一种关系，这种关系的建立仍然需要一个能把各項目联系起来的心灵。在化学合成的过程里，整体所自然地表現出来的形式与性質似乎不属于任何一个构成它的原子；举出这种例子也无济于事。这形式与这些性质所以发生，正是由于我們把一堆原子集攏在一个单一的知觉內；你若把进行这种綜合的心灵去掉，則你就会卽刻去掉那些性质，卽去掉各組成部分在意識中呈現时所要通过的那种形式。这样一来，不占空間的感觉依然不变而仍是不占空間的感觉，如果沒有什么东西加到它們身上的話。为了使感觉的同时存在能产生空間，必得要有心灵的一种动作，这动作同时顧到这些感觉并把它們并排置列；而这个独特的动作很象康德所謂“先天性”的感觉形式。

§62. 这动作是关于一种空虛純一媒介的直觉；这动作也許为人类所独有，而不是动物所能有的。

倘若我們現在企图描述这动作，則我們就可看出，它主要是关于一种空虛的、純一的媒介之直觉或（宁可說）概念。因为我們关于空間几乎不能提出任何其他定义。

若有一种东西能使我們在一堆同时发生的同一感觉之間辨别彼此，則它就是空間。这样說来，空間是跟有关性质的辨别原則不相同的一种辨别原則，因而空間是沒有性质的一种实在。有人也許附和方位标志的說法，認为同时发生的感觉永远不是同一的；又認为由于这些感觉影响各有机因素而这些因素形形色色，所以在純一的平面上沒有任何两个点会在視觉上或触觉上产生相同的印象。这层我們很愿意承認，因为这两个点如果对我們发生相同的影响，則我們就沒有理由把其中之一放在右边而不放在左边。但正由于我們事后按照在位置上有差异的意义来解释这种在性质上的差异，所以我們必得对于純一的媒介，卽对于一堆虽然性质相同却仍彼此有别的項目之同时发生，有一个清楚的观念。一块純一平面上的两点在我們眼膜上所产生的印象是有差别的；你越强調这种差别，則你从而越为心灵活动开辟場所；心灵对于通过性质上多样性这种形式而出現于其中的东西，按照广度上純一性的形式加以知觉。虽然由于心灵的努力，純一的空間才被表示出来，可是毫无疑問，那些使两个感觉显得彼此有别的性质在自身之內必定具有一些根据，以說明这些感觉为什么在空間占着这个或那个确定的位置。所以我們必得辨别关于广度的知觉和关于空間的概念：二者在意义上无疑是互相包涵的；但是我們可以看出，智力越加发达的生物就越加明显地具有一种关于純一空間的独立观念。所以我們可以怀疑，动物是否完全按照我們的样子去知觉外界；尤其可以怀疑，它們是否按照我們同样的方式去表示外在性。許多脊椎动物，甚至有些昆虫，在空間識别途徑是那样惊人地容易；这事实已被博物学家指出并当作一件出奇的事情看待。人們看过，有些动物几乎按照一根直綫回到自己的老巢，飞行一二千里的路程，經过从未飞过的途徑。学者們曾企图用視觉或嗅觉来解释这种方向

感；最近还用动物辨别磁流的能力来解釋，認为磁流可使动物象一个活的指南針一样以測定自己的方向。这等于說，空間对于动物不是那样純一的，象空間对于我們一样；又等于說，动物并不通过几何的形式以辨别空間或方向。对于动物而言，每一个方向可能具有特別的色調，特別的性質。我們可以理解这种知覺怎样可能，如果我們記住：我們自己都根据一种自然的感覚以辨别我們的左右手；又記住：我們自己的广度之这两个部分确实好象显得各有一种不同的性質。事实上，对于左与右所以不能下一个恰当的定义正是这个緣故。在自然界，的确处处都有性質上的差异；我看不出来为什么两个具体的方向不在直接知覺上具有显著的差异，象两种顏色一样。但是对于空虛純一媒介的概念是一件远較希奇的东西；我們的經驗恰恰建立在事物的多样性上，而这概念是对于这种多样性的一种反作用。所以我們不要說动物有一个特別的方向感，宁可說我們有一种特別的知覺官能或概念官能，使我們能知道一个不具有性質的空間。这种官能并不是进行抽象的官能。进行抽象就已假定在观念之間或在观念符号之間彼此界限分明，就又已假定它們都具有一种外在性；这点如果被我們注意到，則我們可以看出，我們有了抽象官能就已意味着我們对于純一媒介有了直覺。我們必得指出：我們要涉及两种不同的实在，一种是多样性的东西，即种种可被感覚的性質，一种是純一性的东西，即空間。对于后种实在，人們有一个清楚的概念，这种实在使我們能利用界限分明的区別，能計算数目，能进行抽象，也許还使我們能够說話。

§63. 从其为一种純一的媒介而言，从其不是具体的綿延而言，时間可还元为空間。

如果空間被界說为一种純一的东西，則反过来說，任何一种无止境的純一媒介好象就是空間。因为純一性在这里就是沒有任何性質的意思，所以对于两种純一的东西，很难

看出有什么办法加以辨别。虽然这样，人們一般地同意把时間当作沒有止境的媒介，跟空間有所不同，但跟空間一样具有純一性，人們从而假定純一的东西具有两种形式，在一种形式下，內容是同时存在的，在另种形式下，內容是陆續出現的。誠然，当我們把时間当作意識可在其中开展的純一媒介时，我們认为时間已被全盘托出；这等于說，我們从綿延里把时間抽取出来。这番簡单的思考应該是一种警告，告訴我們这样做就已經是不知不覺地重新依靠空間而真正地放弃了时間。此外，我們可以理解：物質的东西是外于彼此的，同时又是外于我們的，并从媒介的純一性上得到这两种外在性，这媒介把它們隔断起来又把它們的輪廓衬托出来。但是意識状态，即使在陆續出現的情况下，也是互相滲透的；在最簡单的意識状态里，整个心灵可被反映出来。所以我們可以认为：由于空間观念越过界限而擅自冲进純意識的范圍內，时間，作为一种純一媒介来看，乃是一个冒牌的概念。无論怎样，我們若不事先問明二者之一是否不能还元为其中之另一，则我們終于不能承认純一的东西具有两种形式，时間与空間。我們知道，外在性是占空間物件所以异于他物的特征，而意識状态在本質上是不外于彼此的；只因时間被当作一种純一媒介而意識状态被散布于时間之中，意識状态才变成外于彼此的。人們认为純一的东西具有两种形式，时間与空間；如果其中之一来自其中之另一，则我們可以"先天式"地忆度，空間观念是基本的張本。但是那些企图把二者之一还元为其中另一的哲学家們，由于他們为时間观念之明显的簡单性所迷誤，就认为他們能把綿延变为广度。在指出他們怎样被迷誤的同时，我們可以看出：时間既被人們設想为一种沒有止境的純一媒介，那它就不是旁的，而只是空間的鬼影在思索意識上作祟。

§64. 企图从陆續出現关系推演出广度关系，是一种錯誤。关于“純綿延”的概念。

英国学派在事实上企图把广度关系还元为很复杂的或不大复杂的陆續出現关系。当我們閉上眼睛用手在一块平面上摸过去的时候，我們手指对平面的摩擦，尤其我們关节的多种动彈，給了我們一系列的感覚；这些感覚只在它們的性質上彼此有别，并在时間上表現某种次序。此外，經驗告訴我們，这一个系列是可逆过来的；告訴我們，通过一种不同的努力（在下文将称之为朝着相反的方向），我們可以按照已逆过来的次序再一次地經驗到同样的感覚。那末，我們可把空間里的位置关系界說为时間上可逆过来的陆續关系。但是这样的定义已使我們陷入循环論証的泥坑，至少牵涉到一种很肤淺的时間观念。我們等一下就要指出，对于时間确有两种可能的概念，一种是純粹的，沒有杂物在內，一种偷偷地引入了空間的观念。当我們的自我让自己活下去的时候，当自我不肯把現有状态跟以往状态隔开的时候，我們意識状态的陆續出現就具有純綿延的形式。为了这个目的，自我不需要在經过眼前的感覚或观念上十分聚精会神；因为若这样做，自我就不能再持續下去。自我也不需要忘却以往的状态。只要自我在回忆这些状态时不把它們放在現有状态旁边，好象把一点放在另外一点旁边一样，而把已往状态与現有状态这两种东西构成一个有机整体，那就够了；当我們回忆一个調子的各声音而这些声音（好比說）彼此溶化在一起时，就发生了这种有机整体的构成。我們說，即使这些声音是一个一个陆續出現的，我們却还覚得它們互相滲透着；这些声音的总和可比作这样一个生物：生物的各部分虽然彼此分开，却正由于它們紧密相联，所以互相滲透。难道不能这样說嗎？我們的証明在这里：如果我們在調子里的一个声音上比应当停住的时候停得久些，致令节拍打不下去，則那使我們知道自

已唱錯了的东西不是那声音的过分延长(从其为延长而言),而是整个調子因有这番过分延长而在性質上所发生的变化。所以我們可以設想有一种沒有区别的陆續出現,并可以把它当作一堆因素的互相滲透、互相联系和共同組織;其中每个因素代表着整体,又只有抽象的思想才能把每个因素跟整体辨別或分开。如果有这样一个人,他始終不变却又永久在变,并且他沒有空間观念,則这个人会把綿延說成这种样子。但是我們对于空間观念是很熟悉的,并且确实被这观念所圍困;我們不知不覺地把这观念引入到我們关于純陆續出現的感覺里去;我們把意識状态照一种样子并排置列起来,以使我們能同时看到它們,并能看到它們不再彼此滲透而一个挨着一个。簡言之,我們把时間投入空間,用有关广度的字眼来表示綿延;因而陆續出現变成一根連續不断綫条或鏈环的样子,其各部分彼此接触而不互相滲透。請注意,这样构成的这个影象意味着:我們对于先与后,已經不是陆續加以知觉,而是同时加以知覚;又意味着:我們如果設想陆續出現一方面仅仅是陆續出現,一方面却又是在同一瞬間的全部出現,則我們就自相矛盾。当我們談論綿延中陆續出現的次序以及这次序的可逆性时,我們所涉及的陆續出現或者是純陆續出現,如方才所已界說的那样,沒有任何广度搀杂在內;或者是在空間发展着的陆續出現,它的发展方式使我們对于彼此有别而又并排置列的各因素可以一下子顧到好几个。現在要問,到底是那一种?答案是毫无疑問的:如果我們起先对各項目不加以辨别,継而对于它們所占的地点不加以比較,則我們不能在各項目之中引入次序;所以我們必要把它們看作是众多的、同时发生的、彼此有别的。簡言之,我們把它們并排置列;而我們所以在陆續出現的东西之中引入次序,乃是由于陆續出現已被人們变为同时发生,并被投入到空間去。总之,当我用手指摸着一

块平面或一根綫条而手指的动作使我們得到一系列具有不同性質的感覚时，下面两种情况有一种发生：或者我在自己心中把这些感覚設想为只发生在綿延中，或者我排出一个先后的次序。在前种情况下，感覚陆續出現的情况使我們在指定一瞬刻不能把好几个感覚看作同时发生而又彼此有别。在各种情况下，我不仅表示我有能力去知覚一堆因素的陆續出現，而且表示我能在对它們加以辨别后再把它們排成一个行列：簡言之，我已經有了空間的观念。所以关于綿延中一个可逆系列的观念，甚至仅仅关于时間内某种先后次序的观念，自身之内就涵有关于空間的表象，因而不能用来界說这种表象。

§65. 我們若不引入三維空間这个观念，則不能用一根綫来象征陆續出現。

为了把这个論証依照較严格的形式陈述出来，让我們設想有一根无限长的直綫，并想象有一点A（一种物質）在直綫上移动。如果A对自己有知覚，則它会覚得自己在变，因为它在动；它会覚得有东西在陆續出現；但是这番陆續出現在它的意識里会具有一根綫条的形式嗎？如果A能（好比說）上升到它所經过綫条的上空，并且同时看到綫条上并排置列着的几个点，那末，毫无疑問，陆續出現会有綫条的形式。但是A若这样做，A就会形成关于空間的观念；它就会看出，它所經历的种种变化呈現在空間内，而不呈現在綿延中。有些人把純綿延当作一种类似空間的、但性質比空間单純些的东西，让我們現在来指出他們的錯誤。他們喜欢把心灵状态并排置列，把它們构成一个鏈环或一根綫条；他們却不想想他們在这过程中已引入了关于严格空間的观念，已引入了关于整个空間的观念，因为空間是一种三維的媒介。但是为了看出一根綫条是一根綫条，必得立足于綫条之外，必得看出綫条周圍的空虛，因而必得想到一种三維的空間：这种情况怎样竟未被这些

人所注意到呢？如果具有意識的A尚未具有空間观念——而我們已同意采取这种假設——則A所經历的各状态之陆續出現，对A而言，不能具有一根綫条的形式；但是A的种种感覚会动力式地彼此湊合起来，会按照一个調子（从而我們使自己得到安宁与安慰）各先后声音的样子把自己組織起来。簡言之，純綿延尽管可以不是旁的而只是种种性質的陆續出現；这些变化互相滲透，互相溶化，沒有清楚的輪廓，在彼此之間不傾向于发生外在关系，又跟数目絲毫无关；純綿延只是純粹的多样性。这点我們現在不拟强調；暫时只要这样指出就够了：一旦你認为綿延有了最少限度的純一性，你就已經偷偷地引入了空間。

§66. 純綿延是完全性質式的。除非被象征地表示于空間，它是不可測量的。

誠然，我們对于綿延的各先后瞬間加以計算；誠然，由于时間跟数目发生某种关系，时間起初好象是具有大小而可測量的东西，正如空間一样。但是这儿有一个重要的区别值得我們注意。比方我說恰恰过了一分鈡；我的意思是說，那搖动一下就代表一秒鈡的摆垂已經搖摆了60次。如果我只通过一次知覚以使这60次搖摆通通呈現在自己眼前，則照这里所假想的情况，我不可能有关于陆續出現的观念。我所想到的不是60次搖摆的陆續出現，而是一根綫条上的60点，每一点象征（好比說）一次搖摆。从另一方面来看，如果我們想象这60次怎样陆續出現，但不改变它們在空間发生时的实有情况，則我不得不每一下只想到一次搖摆而忘記前一次的搖摆，因为空間未把前一次搖摆的余迹保存下来；可是我若这样做，則我就使自己永远停留在現在，而对于設想綿延或設想陆續出現的企图就不得不加以放弃。最后，如果在心中有着关于現在一次搖摆的影象时，还保存了关于前面一次搖摆的影象，那末，下列两种事情之中有一件会发生。或者我把

这两个影象并排置列；要是这样做，我就回到了第一种假設。或者我在一个影象之中看到另一个，两个影象彼此組織起来，象調子里的各种声音一样，以形成我們所謂一个連續性的、或性質式的、但跟数目絲毫不相象的众多体。这样，我就得到了关于純綿延的影象；但是我却完全去掉了关于純一的媒介的观念，或关于可被測量的数量的观念。我們仔細研究我們的意識就会承認：凡是当意識不肯对綿延加以象征表示的时候，意識就是按照这种样子进行的。钟摆的单調搖动使我們想睡覺，試問在这种时候产生这效果的难道是我們所听到的最后一个声音，或所看見的最后一次摆动嗎？不是，当然不是，因为照这样說，为什么头一个声音或头一次搖摆就不产生这种效果呢？难道这是由于我們回忆了以前各个声音或各次搖摆而这回忆跟最后的声音或搖摆并排置列在一起嗎？但是同样的回忆若事后被并排置列在一个单独声音或搖摆旁边，則它并不会发生效果。所以我們必得承認：这些声音彼此合在一起，并且不通过它們仅仅当作数量而言的数量而发生作用，而通过它們的数量所表示出来的性質，即通过整个这些声音在节拍上的組織而发生作用。对于一个輕微的、連續的声音所产生的效果，难道还有旁的方法加以理解嗎？如果我們的感覺始終不变，那末它就会无限地継續是輕微的和容易忍受的。但在事实上，刺激的每次延长跟以前各次的刺激湊合在一起，并且整个系列的刺激在我們身上产生下面这样一个音乐調子所产生的效果：这調子时刻要告結束，但因有了新的声音把它延长，整个調子又时刻在变化。我們所以肯定这个感覺始終相同，乃是由于我們沒有想着感覺自身，而在想着那位于空間的客观原因。我們于是把感覺自身放到空間去，而我們所看到的不是一个在发展中的有机体，不是一堆互相滲透的变化，而是一个始終未变的感覺，它把自己（好比說）向两头伸張

并把自己无限地排列在自己旁边。所以必得把純綿延(照意識所覚到的样子来講)跟强度上的大小归为一类,如果强度可称为大小的話。但严格講,純綿延并不是一种数量;一旦我們企图測量它,則我們就不知不覚地使用空間来代替它。

§67. 天文学家和物理学家所处理的时間确实好象是可測量的,因而是純一的。

但是我們发現,要設想綿延的原有純粹状态是一件非常困难的事。这无疑是由于这个事实:不仅我們自己持續下去,外物跟我們一样也持續下去,而从这个角度看来,时間在一切外表上都象一种純一的媒介。不仅这种綿延中的各瞬間是彼此外在的,如同空間的物体一样,而且我們五官所知覚的运动是一种(好比說)明显的标志,表示綿延是可測量的和純一的。不仅这样,时間还以一种数量的方式出現于机械学的公式里,在天文学家甚至在物理学家的計算里。我們測运动的速度,从而假定时間是一种数量。对于方才所提出的分析,我們要加以补充;因为严格所謂的綿延如果不能被測量,則摆錘的搖动所測量的到底是什么呢?我們承認:意識所覚到的內在綿延不是旁的,而只是意識状态的互相溶化以及自我的逐漸成长。人們却仍会說:天文学家在其公式內所計算的时間,我們鐘表所把它分为等量部分的时間——这种时間至少是另外一种样子的:它必得是一种可測量的、因而純一的数量。但是完全不是这么一会事,仔細的研究就可消除最后这个錯覚。

§68. 但是我們所謂的測量时間只是計算同时發生。以鐘表为例。

鐘面上秒針的轉动是跟鐘摆的搖动配合好的。当我用眼睛跟着秒針轉动时,我不是在測量綿延,象平常所設想的那样,我仅仅是在計算一些同时发生,而这是完全另外一回事。在我以外,在空間之內,秒針与鐘摆的位置决不会有一个以

上，因为过去的位置沒有留下任何余迹。在我自身之内正发生着一个对于意識状态加以組織并使之互相滲透的过程，而这过程就是眞正的綿延。正因为我这样地持續下去，所以在看到現在这一次搖摆的同时，我就想起我所謂过去各次搖摆的形象。現在且讓我們暫时抛开这个想着这些所謂先后各次搖摆的自我：那就决不会有一次以上的搖摆，其实决不会有一个以上的摆錘位置，因而就沒有綿延。反过来，把摆錘及其搖动抛开，那末就再不会有任何其他东西，而只会有自我之多样性的綿延，而这綿延沒有彼此外在的瞬間，又跟数目不发生任何关系。所以在自我之內，有陆續出現而沒有彼此外在。而在自我之外，在純空間之內，則有彼此外在而沒有陆續出現。彼此外在所以有，因为这次搖摆跟已經消失的以前各次搖摆是根本不同的；而陆續出現所以沒有，因为陆續出現只对于有意識的观察者才是眞实的，这样一个观察者把过去保存在心中，把两次搖摆或其符号并排置列在一个輔助性的空間內。那末，一方面是沒有彼此外在的陆續出現，一方面是沒有陆續出現的彼此外在，二者之間发生了一种交换，很象物理学家所謂液体內的滲透作用一样。虽然我們意識生活的先后各阶段互相滲透，其中的每一阶段都跟一个同时发生的搖摆彼此相应；因为这样，又因为这些搖摆在彼此之間被辨别得淸淸楚楚，所以我們养成了一种习慣，把同样的区别树立在意識生活先后各瞬間之間。摆錘的搖动（好比說）分裂我們的意識生活，使它变为一堆彼此外在的部分。所以人們錯誤地認为內在綿延是純一的，如同空間一样，認为綿延的各瞬間是同一的，一个接着一个而不互相滲透。从另外一方面看来，摆錘的搖动所以彼此有别，正是因为在下一次搖摆出現的时候前一次的已經消失；我們的意識生活受到了搖摆的影响，而搖摆从它們的这种影响上（好比說）得到了好处。我們的意識在記忆里把这

些摇摆組織为一个整体；由于这个事实，这些摇摆起先被保存起来，継而被排成一个系列。簡言之，我們为了这些摇摆創造了空間的第四維；这第四維被称为純一的时間；它幷使那虽然只发生在一个地点上的摆錘运动能够連續不断地跟自己幷排置列起来。如果我們在这个复杂的过程中，企图确定眞实的东西和虛幻的东西各起了什么作用，則我們得到的結果就是这样的。在綿延之外有一个实在的空間；在其中，种种現象跟我們的意識状态同时出现又同时消失。有一个实在的綿延；在其中，多样性的瞬間互相滲透，每个瞬間都可以跟一种同时存在于外界的状况联系起来，幷且因为有了这番联系又都可以跟其他瞬間分隔得开。对于这两种实在加以比較，使人們关于綿延有了一种从空間派生出来的象征表示。这样一来，綿延就具有純一媒介的虛幻形式；幷且空間与时間二者之間的环节就是同时发生，而同时发生可被界說为时間与空間的交切。

§69. 运动有两个因素：(1) 运动物体所經过的空間，这是純一的幷可分的；(2)經过空間的动作，这是不可分的，幷且只对于意識才存在。

运动是这种似乎純一的綿延之生动逼眞的象征；我們若以同样的方式分析运动这一概念，則这分析会使我們提出同样的区别，我們一般地說，一种运动发生于空間之內；当我們肯定运动是純一的幷可分的之时，我們所想到的是运动物体所經过的空間，好象这空間和运动自身是两个可以交換代替的項目一样。如果再多想一下，我們就可看出：运动物体的先后位置确实占着空間；但是这物体由一个位置移到另一位置的过程是空間所捉摸不住的，它是一种在綿延中开展的过程，幷且除非是对于有意識的观察者而言，它是不存在的。这里所涉及的不是一件物体，而是一种进展；从其为自一点移至另一点的过渡而言，运动是一种在心理上的綜

合，是一种心理的、因而不占空間的过程。空間所包容的部分仍是空間；无論运动物体位于空間的那一点上，我們只看見一个位置。意識在各位置之外所以还覚得有旁的东西，乃是由于意識把先后各位置保存在心中而对之加以綜合。但是意識怎样进行这样一种綜合呢？决不是意識把原来这些位置在純一的空間重新排列出来；因为如果这样做，則需要一个新的綜合来把这些位置联系起来，并由此类推以至无穷。所以我們不得不承認：我們在这里所涉及的是一种（好比說）性質式的綜合，是对于我們先后各感覚逐漸加以組織，是一种象似一节音乐調子所有的那种单一性。当我們对于运动自身加以思索时，当我們从运动現象之中把可动性（好比說）抽出来的时候，我們所构成的恰恰是这样的运动观念。想想当你忽然看見一顆流星的时候，你得到什么經驗。在这种极端迅速的运动里，你自然地、本能地辨别两种东西：一种是流星所經过的空間，它对你显得象一条发亮的綫；一种是对于运动或对于可动性的感覚，而它是絕对不可分割的。試把眼睛閉着而做出一个很快的手势；只要不想到手势所經过的空間，則意識就只会有一个完全性質式的感覚。簡言之，关于运动要辨别两种因素：所經过的空間以及我們由以經过空間的动作，或先后的位置以及对于这些位置的綜合。头一种因素是一种具有純一性的数量；第二种因素則只对于意識才是存在的，它是一种性質或是一种强度，随你說是那种都可以。但我們在这里又遇到液体內那种互相滲透的情况。我們看出一种是完全强度性的感覚，一种是对于所經过空間之广度性的表象，而这两种被混合在一起。我們在一方面認为运动具有它所經过空間的那种可分性；我們在这方面竟于忘記：把一件物体分开是很可能的，但把一个动作分开則不成功。我們在另一方面又使自己习慣于把这个动作自身投入到空間去，把这动作跟运动物

体所經过的整个一根綫联系起来；簡言之，把这运动凝固化。我們在这方面竟于好象不知道：把一种进展这样地安放在空間就等于肯定：甚至在意識之外，过去是跟現在同时存在的！

§70．人們通常把运动和所經过的空間混淆起来；这番混淆就产生了伊里亚学派所提出的各种僻論。

伊里亚学派提出各种僻論乃是由于人們把运动跟所經过的空間混为一談。因为两点之間的距离是无限地可分的；如果运动所包括的各部分眞象这距离自身的各部分一样，则这距离是永远无法越过的。但是实在的情况是：亚智利斯的每一步都是一个簡单而不可分割的动作；在做了一定次数的这种动作之后，他一定会追上烏龟而跑到它的前面去。伊利亚学派的錯誤在于把这两方面的东西等同起来：一方面是这一系列的动作，其中每一个都有确定的样子，又是不可分的；另一方面是純一的空間，即这些动作所发生于其中的空間。对于这空間既然可按照任何方式加以分开和重新合攏，伊里亚派就認为他們有充分理由，按照烏龟的步法而不按照亚智利斯自己的步法来改造亚智利斯的整个行动。他們沒有让亚智利斯去追上烏龟，他們其实布置了两只步調一致的烏龟，两只都同意按照同样的步法前进，或者同时进行动作，以使在后面的一只永远追不上前面的那只。为什么亚智利斯的确跑到烏龟的前面去了呢？这是由于亚智利斯的每一步和烏龟的每一步，从其为动作而言，都是各自不可分割的，但从其为空間的距离而言，又是彼此长短不齐的。因而在賽跑进行了一定时間之后，步数的相加会使亚智利斯所經过的空間，比烏龟所經过的空間加上亚智利斯所让它的那段路程，还較长些。当齐諾按照烏龟步法的規律来改造亚智利斯的行动时，他恰恰沒有顧到这一点；他忘記了只有空間才是可照任何方式分开和重新合攏的，因而他把运动和空間混在一起。近代有一位学

者①說，两个物体的相会意味着：在实有空間与虛幻空間之間，在空間自身与无限可分的空間之間，在具体时間与抽象时間之間，有着不同的地方。虽然这位学者做了精細深刻的分析，我認为仍然沒有承認这种說法的必要。直覚既已向我們昭示，运动在綿延之中而綿延在空間之外，为什么我們还要采用一种在形而上学的假設（不管它是多么巧妙）来解釋空間、时間、运动的性質呢？对于具体空間的可被分割，我們并不需要假定一个限度。我們可以承認具体空間是无限地可分的，只要我們辨別两种东西：一种是两个运动物体的同时位置，而这位置在事实上处于空間之內；一种是这些物体的运动，而这运动是綿延而不是广度，是性質而不是数量，因而是无法占空間的。下文会提到，測量运动的速度只不过是确定事物的同时发生，而把速度引入到計算中去只不过是使用一种方便法子以預測事物的同时发生。数学如果只从事測定烏龟与亚智利斯在一个指定时刻的同时位置，或若只"先天式"地承認两个运动物体可在某一点上相会（相会自身是一种同时发生），則数学仍在自己的范圍內。但在两个同时发生之間的一段时間里必定有些事迹；一旦数学对于这些事迹要求加以改造，則数学就跑到自己范圍以外去了。或者宁可这样說，卽使在改造的过程中数学也不得不重新考虑到种种同时发生，种种新的同时发生，而这些新的同时发生会无限地增加起来。这种无限的增加应該是对我們的一种警告，告訴我們旣不能把不动的东西变为运动，也不能把空間变为时間。簡言之，除了一个毫无綿延在內的象征媒介外，卽除了有多个同时发生被并排置列于其中的空間外，我們在綿延之中找不出任何純一性的东西；同样地，除了那在性質上跟运动最不相近的东西

① 厄維林，"无穷与数量"，巴黎出版，1881年。

外，卽除了所經过的不动空間外，我們在运动之中再也找不出任何純一性的因素。

§71. 科学要从时間里去掉綿延，从运动中去掉可动性，才能处理它們。

恰恰为了这个理由，科学就无法处理时間与运动，除非有了这个先决条件：科学要把那主要的、性質式的因素先行去掉，卽从时間里去掉綿延，从运动中去掉可动性。我們若研究一下有关时間、运动、速度的种种計算在天文学与机械学內起了什么作用，就可在这点上說服自己。

机械学的书籍愼重地指出，它們所拟加以界說的不是綿延自身而只是两种綿延的相等。“两段时間若要相等，則必得有两个相同的物体，在两段时間各别开始时处于相同的条件下，在过程中受到各种各样相同的作用与影响，而在两段时間各别終了时經过了同样多的空間。”换言之，对于运动开始时的时刻，卽对于一个外在变动跟一个心理状态的同时发生，我們要加以注意；对于运动結束的时刻，卽对于另一次同时发生，我們要加以注意，对于所經过的空間，卽对于这个在事实上唯一眞正可被測量的东西，我們要加以注意。所以这里并不涉及綿延，而只涉及空間与同时发生。說某一事件发生于时間 t 的終了，卽等于說意識会在这时刻与那时刻之間，注意数目 t 那样多个的某种同时发生。我們不要被“这时刻与那时刻之間”这几个字所迷誤，因为綿延里的間隔只存在于意識中，只是由于我們意識状态的互相滲透才存在的。我們在自己之外只发現空間，因而只发現种种同时发生而未发現旁的；关于这些同时发生，我們甚至不能說，它們是客观地陆續出現的，因为只有通过对于現在与过去的比較，陆續出現才是可設想的。綿延自身內的間隔不能为科学所处理，有这事实可为佐証：如果宇宙內所有各种运动都加快两倍或三倍，則我們的科学公式以及这些公式內

的数字也沒有更动的必要。对于这个变化，我們的意識会有一种不可言状的和(好比說)性質式的印象；但在意識之外，这变化就不起任何作用，因为在空間之內仍然会有跟从前同样多的同时发生。在下文可以看出，天文学家在預測(比方說)日蝕之时正做了一件这样的事。綿延的間隔既然跟科学不相干，他对于这些間隔加以无穷的縮短，因而在很短的时間內——最多几秒鈡而已——就看到一系列的同时发生。人类的具体意識却不得不亲身經历这些間隔，而不能仅仅計算其首尾两端就算了，因而对于这一系列的同时发生也許要好几百年之久才能經历得完。

§72. 在关于速度的定义里可以看出这点。

把关于速度的概念直接分析一下就可使我們得到同样的結論。机械学通过一系列的观念才得到这个概念；把这一系列观念之間的联系追溯出来，是很容易的。机械学首先建立勻速运动这个观念；建立方法如下：一方面設想有某一运动物体的途徑 AB；另一方面設想有一种物理現象在同样的条件下无限地重复发生，例如一块石头从同样的高度永远落在同一地点上。运动物体在每次石头落地时依次达到 M、N、P 等点。如果我們在 AB 途徑上画出这些点来，并且如果我們发現 AM、MN、NP 等距离都相等，則这运动可說是勻速的。这些距离中的任何一个都可称为运动物体的速度，只要我們同意把已被选擇为比較标准的物理現象当作綿延的单位便可。所以除了空間和同时发生这两个观念外，机械学不要利用任何其他观念就可把勻速运动的速度界說清楚。現在且让我們看看变速运动有什么情况，即看看当我們发現 AM、MN、NP 等距离彼此不等时，情况是怎样的。为了对于运动物体 A 在 M 点上的速度加以界說起見，我們只要設想有无限数的运动物体 A_1、A_2、A_3……个个以勻速向前移动，其速度依次为 v_1、v_2、v_3……，这些

速度被排成由小而大的一个系列，并包括一切可能的快慢。于是让我們在这运动物体A的途徑上設想有两个点M'和M''，各别位于M点的一边，但很靠近M。在这运动物体达到M'、M、M''等点的同时，其他运动物体在它們的各别途徑上达到M'_1、M_1、M''_1，M'_2、M_2、M''_2……等等点上；而且必得有两个运动物体A_h与A_p，其关系如下：一方面$M'M=M'_hM_h$，另一方面$MM''=M_pM''_p$。我們于是同意說，运动物体A在M点上的速度介于v_h和v_p之間。但是誰也不能阻止我們去假設M'和M''这两个点对于M还更靠近些；于是我們就不得不以两个新的速度v_j和v_n来代替v_h和v_p，一个大于v_h，一个小于v_p。我們对于$M'M$和MM''这两个距离逐步加以縮短，从而就逐步减少了相应匀速运动速度之間的差异。既然这两个距离可以一直被縮短至零为止，則显然在v_j和v_n之間必有某一速度v_m，其情况如下：这速度在一方面跟$v_h v_j$……的差异，在另一方面跟$v_p v_n$……的差异，都可小于任何一个被指定的数量。我們正把这个共同的极限v_m称为运动物A在M点上的速度。由此可見，在对于变速运动的分析里，如同在对于匀速运动的分析里一样，所涉及的只是所經过的种种空間距离，以及所达到的种种同时位置。所以我們有充分理由說：机械学对于时間，去掉它的一切其他而只保存同时发生，而对于运动自身（在事实上限于对于运动的测量），去掉它的一切其他而只保存不动性。

§73. 机械学所处理的方程式表示某些已經完成的状态，而不表示象綿延与运动这类的过程。

机械学必然处理一些方程式，而代数方程式总表示一些已經完成的状态；我們若曾注意到这点，則早可預料到上述的結果。我們知道，呈現在我們意識中的綿延与运动，其真正本质在于它們总在川流不息；所以代数学可以把在綿延某一瞬間上所得到的結果，把某一运动在空間所占的位置表示

出来、而不能把綿延自身和运动自身表示出来。数学把綿延間隔縮短到最小限度；通过这种做法，数学对于他所处理的同时发生以及位置，的确可以增加其数目。若不用差数而改用微分，数学甚至可以証明它可无限地增加这些綿延間隔的数目。但不管間隔被認为是多么小，数学所处理的总是間隔的首尾两端。至于間隔自身，犹如綿延与运动一样，必然不出現在方程式之內。这是由于綿延与运动是心理上的綜合，而不是实物。这是由于运动物体虽然逐一占据一根綫条上的各个点，运动自身却跟綫条毫无关系。这又是由于：虽然运动物体在不同的綿延瞬間占据不同的位置，甚至这物体仅仅因为占据不同位置就产生了不同的瞬間，可是綿延（照严格意义講）所具有的瞬間并不是同一的或外于彼此的。它們在本質上是多样性的，是連續性的，是无法跟数目比拟的。

§74. 結論：只有空間是純一的；綿延与陆續出現并不属于外界，而只属于具有意識的心灵。

从这番分析可以知道，只有空間是純一的；可以知道，空間的各物构成一个无連續性的众多体；可以知道，每一个无連續性的众多体都是經过一种在空間的开展过程而构成的。从此又可知道：如果我們照意識对于这些字眼所了解的意义来使用它們，則空間沒有綿延，甚至沒有陆續出現。至于所謂在外界的先后状态，它們每个单独地存在着；只是对于我們的意識而言，它們的众多性才是眞实的，我們的意識能首先保持它們，然后把它們在彼此关系上加以外在化，从而把它們并排置列起来。意識所以能保持它們，乃是由于外界的这些不同状态引起了种种意識状态，而这些意識状态互相滲透，不知不覺地把自己組成一个整体，并通过这个联系过程把过去跟現在联在一起。意識所以能把它們在彼此关系上加以外在化，乃是由于意識想到它們的根本区別（当后一状态出現时，前一状态已經不再存在），就把它們看成

一个无連續性的众多体；而这等于在它們每个原来分别存在于其中的空間里，把它們排成行列。意識为了这个目的所使用的空間恰恰是所謂的純一时間。

§75. 众多性有两种；“辨别”这个动詞有两种意义，一种在性質上的，一种在数量上的。

但从这番分析可得到另外一个結論：即意識状态的众多性，按照其原始的单純状态来看，絲毫不同于那构成数目之无連續性的众多性。在这种情况下，我們說过，存在着一种性質式的众多性。簡言之，我們必得承認众多性有两种，承認“辨别”这个动詞有两种可能的意义；对于同样的与别样的这两个形容詞之間的差异，承認有两种看法，一种在性質上的，一种在数量上的。有时候，这种众多性、这种有别性、这种多样性仅仅潜伏地（照亚理斯多德的說法）含有数目。因而我們的意識只做了一种在性質上的辨别，而完全沒有想到把种种性質計算一下，甚至沒有想到把种种性質辨别为几个。在这种情况下，我們有众多性而无数量。还有时所涉及的是一堆項目，我們曾加以計算，或認为它們可被計算。但在这种情况下，我們所想到的是对它們在彼此关系上加以外在化的可能性，我們于是把它們按排在空間。很不幸，我們那样习慣于从同一字眼的这两种意义中取一种以說明另一种，甚至在一种当中看出另一种，所以我們对于要把它們辨别清楚，或至少用文字来表示这种区别，就覺得非常困难。所以我曾說过，几个意識状态被組成一个整体，它們互相滲透，逐漸得到較丰富的內容，又从而使得任何一个不知空間是什么的人有了純綿延的感覺。但是一旦我用了“几个”这一形容詞，那就証明我已把这些状态隔离开了，已对它們在彼此关系上加以外在化，簡言之，已把它們并排置列起来。这样，通过我所不得不用的文字，我就将我們把时間排列于空間这个根深蒂固的习慣暴露出来了。从这种已

做好的空間排列里，我們不得不借用一些字眼，来描述一个尙未进行这种排列的心灵是什么样子。所以这些字眼从头起就是容易引起誤会的；一个跟数目或空間不相干的众多性虽然对于純思索意識是一个明晰的观念，它却无法被譯成普通的語言。然而我們若不同时想到一个性質式的众多性，則我們就甚至无法形成无連續性众多性的观念。当我們把一些单位串連在一根綫上而逐一加以計算时，那些在純一背景里突出的相同項目被我們加了起来；在这相加手續之外，难道心灵深处不在进行一种組織嗎？这番組織是一种完全动力式的过程；如果鉄砧有知覚的話，則它对于承受鉄鍾一連串的敲打会有一种完全性質式的反应；而这番組織就会跟这种反应相象。在这种意义上，我們几乎可以說，日常所用的数目都各有它在情緒上的等値量。商人明白这个道理。在标价时，他們不写出先令的約数；他們只写出下一个較小的数字，事后再由他們自己补充要外加几个便士与几个法丁。簡言之，我們通过一种过程来計算单位并把这些单位变为一个无連續性的众多体；而这过程有两方面。在一方面，我們假定这些单位是完全相同的，而只有在我們可把这些单位幷排置列于一个純一媒介里的条件下，这种假定才是可想象的。但在另一方面，被我們加到头两个单位上去的(比方說)第三个单位会使整体改变性質，改变面貌，又改变(好比說)节奏。沒有这番互相滲透，沒有(好比說)这番性質式的进展，相加就不可能。所以我們要通过沒有数量的性質才能构成沒有性質的数量这个观念。

§76. 我們的先后感覚被看作是外于彼此的，象它們的客观原因一样。这种看法影响我們較深层的心理生活。

所以这是很明显的：如果我們的意識不使用一种象征的代替品，則它再也不能把时間当作一种純一的媒介，在其中，一个陆續出现系列的各項目是外于彼此的。但是我們所以会自然得到这种象征表示，仅仅是

通过这个事实：在一系列的相同项目內，每一項目对我們的意識呈現两个方面。一个是对于它們个个都相同的方面，因为我們在这方面想着外物的相同性；一个是单独标志每一个項目的方面，因为每次添加一个項目，整体就发生一次新的組織。所以对于我們所謂性質式的众多体，我們有可能把它在空間排列为一种数量式的众多体，并且有可能認为这两种众多体是彼此相等的。我們知道，有些外界現象对我們呈現运动的形式；而在对这种現象的知覺里，这种双重性的过程比在任何其他地方都較易于完成。在这种知覺里，我們确实有了一系列相同的項目，因为始終是同一件物体在动着。但从另外一方面看来，我們的意識在眼前的这一位置以及我們記忆所謂的以前各位置二者之間进行了綜合；这綜合使这些影象互相滲透，互相补充，并且(好比說)互相延长。所以主要是靠了运动的帮助，綿延才呈現为一种純一的媒介，而且时間才被投入空間去。但是，卽使我們把这运动抛开，明显外界現象的任何一种一再重复就会把同样的表示方式暗示給我們的意識。例如当我們听到鉄錘的一連串敲打时，这些声音，从其为純感覺而言，构成一个不可分割的調子；它們又在这里引起一个动力式的进展；但由于我們知道同一个外因在起着作用，我們把这个进展切成好些片段，并認为这些片段都是彼此相同的。因为这堆因素已經变为彼此相同，所以我們除了把它們安排在空間外，就无法設想它們；既然这样，我們对于純一的时間，卽对于眞正綿延的象征影象，就必然地会有一个观念。簡言之，我們的自我在它的表面上跟外界发生接触；先后各感覺虽然互相溶合，它們却多少保存着它們客观原因所具有的外在性。因而我們对于我們的表层心理生活就不难設想它被排列在一个純一的媒介里。但是我們越加进入意識深处，則这种設想的象征性質就越加显著。深层的自我运用思考，做出决定，(好

比說)酝酿了并成熟了。这种自我的种种状态与种种变化互相滲透、而我們一把它們彼此分开以便排列在空間去,則自我就会发生深刻的改变。但是这个較深层的自我和那个表层的自我到底是同一个人的构成部分;二者似乎照着同样的方式持續下去。一个先后相同的現象,其一再重复的形象把我們表层的心理生活切成許多外于彼此的部分;这样产生出来的許多瞬間又在我們私人的种种心理状态之动力式的、未被分割的进展中产生許多彼此有别的片段。这样一来,外界物体由于它們在純一空間里被并排置列而得到彼此外在性,而这种外在性波及意識的深处,并在那里扩散。我們的感覚一步一步地被彼此区别出来,好象产生它們的各外在原因一样;我們的种种情感与观念被彼此分开,好象跟它們同时发生的各感覚一样。

§77. 若把表层的心理状态去掉,則我們就不再覚到有一个純一的时間,就不再去測量綿延,而只覚得綿延是性質。

空間向純意領域的逐漸侵入决定我們对于綿延的看法。这有下列事实可資佐証:为了使自我不能再覚到純一空間起見,只要从自我之内把表层心理状态去掉就可,这些状态是自我所当作节制运动的輪擺使用的。在做梦时这些条件一概齐备,因为睡眠弛緩了身体各种机能的作用,改变了自我和外物之間的接触面。我們在梦境不再測量綿延,而只感覚綿延;綿延不再是数量而重新变为性質。我們对于过去的时間不再加以数学式的計算;在梦境里沒有了这样的計算,而被一种模糊的本能取而代之;象一切其他本能一样,这本能会犯极大的錯誤,但有时也表現非常精巧的技术。甚至在不睡覚时,日常的生活經驗也应該教会我們去辨别这两种东西:一种是当作性質的綿延,它是意識所直接达到的,也許又是动物所可感覚的;一种是(好比說)被物質化了的时間,它因被排列在空間而变为数

量。当我写这段文章时，附近的一架鉀在敲打；但我起先沒有注意听，在打了几下之后才清楚地听到鉀声。所以我未曾加以計算；然而只要把注意力朝后轉向，就可数出已打过的（比方說）四下，而把它們加到此刻所听到的下数上去。如果我們仔細問自己，方才經过的是怎么一会事，則我看出头四下曾經刺激我的耳膜，甚至影响了我的意識；但是每下所产生的感覺未被并排置列，而互相溶化到这样一种程度，以致整体呈現一种特别的性質，以致整体变为一个音乐調子。于是为了好在回忆中計算已打过的下数起見，我企图把这一段經过在思想中重演一遍。我想象先打了第一下，再打了第二下，又打了第三下；只要我的想象尙未达到四下这个准确的数目，則我的感覺如被詢問就会这样回答：整个的效果在性質上还不对头。这样，我的感覺按照它自身的特别方式核定已連續打了四下；但这方式跟相加手續完全不同，它未引用那个有关多个項目并排置列的影象。簡言之，敲打的下数被当作一种性質，并未被当作一种数量而被知覺。綿延正是按照这种样子直接地呈現于意識中；只要从广度派生出来一种象征表示对于綿延尙未取而代之，則綿延一直保持这种形式。

§78. 因此，众多性、綿延、意識生活都各有两种形式。

所以我們要辨別众多性的两种形式，辨別对于綿延两种很不相同的看法，辨別意識生活的两个方面。純一的綿延是眞正綿延之广度式的象征；心理学上的精細分析使我們可在純一綿延下面辨別出另外一种綿延，其多样性的瞬間互相滲透；可在意識状态之数目式的众多性下面辨別出一种性質式的众多性。又可在那具有种种明确状态的自我下面辨別出另外一种自我，而就这另一种自我而言，陆續出現就是互相溶化以及組織有机整体的意思。但是我們一般地滿足于第一种自我，卽滿足于被投射到純一空間

去的那个自我之阴影。意識要把事物分开的愿望是永远不能满足的；意識为这种愿望所驅使，就以象征来代替实体，或者就只通过象征去看实体。这种被折射了的、因而被切成片段的自我远較符合一般的社会需要，尤其符合語言的需要；意識傾向于它，反而把基本的自我逐漸忘記干淨。

§79. 我們意識状态的两方面。

为了恢复这个基本自我，恢复它所呈現于純朴意識中的样子，我們要竭力做一番分析。这番分析要把流动的內在状态跟它們的影象分別清楚，这影象先被折射于，后被凝固化于一个純一的空間。換言之，我們的知覚、感覚、情緒、观念都呈現两个方面：一方面是清楚的，准确的，但不属于任何私人；另一方面是混杂紊乱的，变动不停的，不可言状的，因为語言若不取消它的可动性就不能捉住它，若不把它变为公共財物就不能把平常的形式套在它身上。既然我們不得不辨別两种形式的众多性，两种形式的綿延，那末我們一定可以預料到：在我們对它給予不同的看待时，每个意識状态自身就呈現不同的方面。我們可把意識放在一个无連續性众多体来看待，或者放在一个混乱的众多体里来看待；可把意識放在有意識发生于其中的时間（作为性質）来看待，或者放在有意識被投入于其中的时間（作为数量）来看待。

§80. 其中一方面的发生乃是由于外物与語言的影响；这两种影响使不断变动的感覚被凝固化。

例如我在一个新近迁入而拟久住的城市內作第一次的散步；这时候，周圍的一切会同时对我产生两种印象，其中的一种是注定要持續下去的，而另一种則会經常变化。我每天看到同样的房屋；既然我知道它們是原来的对象，我就总使用同样的名字去称呼它們；并且認为它們对我的样子始終未变。但是如果我在一个相当长久时期以后再回忆我头

几年所得的印象，则对于这些值得注意的、无法說明的、不可言状的变迁我会大吃一惊。好象这些印象由于它們不断地被我看見，又不断地在我心中产生印象，終于跟我的意識生活一脉相承；并且象我自己一样它們生活了，又象我自己一样它們衰老了。这不仅是一个錯覚；因为如果今天所得的印象跟昨天所得的絕对相同，则在知覚与認識之間，在学习与記忆之間，会有什么分别呢？可是这分别未被大多数人注意到；除非事先有人提醒，継而仔細地檢查自己，则我們几乎看不出这分别来。这是由于我們的外表生活以及（好比說）社会生活在实际上比我們的內心生活和私人生活更加重要。我們本能地傾向于把我們的种种印象凝固化，以便使用語言来表达它們。所以一方面是感覚自身，它永久处于变化的状态中；一方面是感覚在外界的固定对象，尤其是用以表达这对象的文字；而我們把二者混淆在一起。自我的綿延本来是时刻更动的，但在被投入純一空間之后就被固定下来了；同样地，我們的种种印象本来是經常变化的，但由于它們圍繞着那产生它們的外因，它們就表現明确輪廓和具有不可动性了。

§81. 語言怎样使时刻变化的感覚具有固定的形式。

照它們的自然状态来講，我們的簡单感覚更加是时刻变化的。我在童年喜欢某种滋味和某种气味，虽然我現在討厌它們。却是我現在仍以同样的名字称呼我所得到的感覚；并認为好象只有我的口味变了而味道和气味始終相同。这样，我又把感覚凝固化了。当感覚变化过分明显以致我无法不加以承認的时候，我就对于这可变性加以抽象化，給它一个单独的名称，把它凝固化而称之为口味。但其实旣沒有完全相同的感覚，又沒有多种多样的口味；因为一旦我把种种感覚与口味分开并为它們取上名字，则它們对于我們就变成物体了；而在人們生活里只有种种过程。我应

四　該这样說，說每个感覚一被重复就变样子；又說如果感覚对我不象逐日在变，則这是由于我乃是通过那产生感覚的物体，通过那被用以翻譯感覚的文字，来看感覚的。語言对于感覚的影响比平常所設想的更加深刻。語言不仅使我們相信感覚的不可变性，它还欺騙我們，使我們把所得到的感覚之性質都弄錯了。例如对于我所吃的一盘菜，人們認为味道非常好。菜的名称暗示人們对于菜的称贊，而这名称在我的感覚与我的意識二者之关系上起了一些作用。从而我会相信我喜欢这滋味，而其实若稍加注意，就可发現我并不喜欢。簡言之，人类的种种印象，其固定的、共同的、因而不属于任何私人的因素被儲藏在簡单而現成的字眼里；这些字眼压倒了，至少盖住了我們个人意識之种种嫩脆而不牢固的印象。个人意識的这种印象若要得到平等的条件以进行斗爭，則它必得用明确的字眼表示自己。但是一旦这些字眼被形成了，它們就即刻反过来損害那产生它們的感覚；創造这些字眼本来是为了証明感覚沒有固定性，但在被創造之后，这些字眼却会把自己的固定性强制加在感覚身上。

§82. 分析与描述怎样歪曲情感。

直接意識这样被压倒的現象在那里也沒有在情感方面这样显著。强烈的恋爱或沉痛的悲哀会把我們的心灵全部占据：在这时候我們会覚到有千百种不同因素在互相溶化与互相滲透，它們沒有明确的輪廓，絲毫不傾向于在彼此关系上把自己外在化；所以这些因素是那样独特新奇的。但是一旦我們在这些因素的混沌一团之中辨别了数目式的众多性，則我們就已歪曲了它們。我們若把它們彼此分开并且排列在一个純一的媒介里（随你高兴，称这媒介为时間或为空間都可以），則在这时候它又会变成怎样呢？一会儿以前，每个因素都染上了它四周一种不可言状的色調；到現在，它变成无声

无嗅而准备接受一个名称。情感自身是一种活着的、发展的东西，因而时刻在变化；不然的話，情感怎能逐漸使得我們做出一个决定来呢？我們的决定即刻会被采用。但是情感所以活着、乃是由于有它在其中发展的綿延是一种其中各瞬間彼此滲透的綿延。我們一把这些瞬間彼此分开，一把时間散布在空間之內，我們就已使这情感失去它的生气与它的色調。所以我們現在是站在自己的阴影前面；我們以为自己已經对自己的情感加以分析，其实不知我們已把一系列无生气的状态代替了它；这些状态可被譯成言語，每个状态是整个社会在指定情况下所得到种种印象之共同的因素和非私人性质的渣滓。而这正是我們所以对于这些状态作出种种推論以及所以把簡单邏輯应用到它們身上去的理由。我們曾把它們彼此分开，并仅通过这个事实就把它們每个都变为一个类别；旣然这样，我們就已把它們准备好了，以便日后进行推演时好使用它們。如果現在有一位大胆的小說家，把慣有性的自我所組織得很巧妙的这个帳幕揭开，把邏輯表层之下的基本荒謬向我們指点出来，并在这系列的簡单状态之下指出千百种不同印象之无穷滲透（而这些印象一被人們加上名称就即刻不再存在）；如果有这样一位小說家，則我們将称贊他，說他对我的了解比我們对自己的还較透徹。但是事实并不是这样的。这位小說家把我們的情感散布在一个純一的时間內，又用言語表达情感的种种因素。仅仅这个事实就可証明，他自己所献給我們的也不过是情感的阴影而已。可是他把这阴影排列成一个样子，致令我們可猜疑到那把这阴影投射出来的原物具有异乎平常的、不合邏輯的性质。被表达出来的因素，其本质是矛盾，是互相滲透；他把这种本质多少表达出来一些，因而促使我們进行思索。我們受了他的鼓励，就把那介于我們意識和

我們自我之間的帳幕拉开了一会儿。他曾把我們引到我們自己的眞正面目之前。

§83. 在表面上，我們的意識狀态遵守联想規律。在較深的层次，它們互相滲透，它們是我們自己的构成部分。

在未被空間包圍时，我們的意識可以覺到观念自身的自然狀态；如果我們企图把握这种狀态下的观念，則我們将同样地大吃一惊。在抽象的过程中，观念的各构成部分发生分裂；这种分裂实在太方便了，以致我們在日常生活里，甚至在哲学討論里，都不能缺少它。但是如果我們以为这样人为地被分开的部分是織成具体观念的眞正紗綫，如果我們以象征項目的并排置列来代替眞正項目的互相滲透，并認为在这时候我們可把空間变成綿延，那末，我們就不可避免地要犯联想論的种种錯誤。最后这点在下一章将得到彻底的討論，这里不拟多講。現在只要提出这事实就够了：在討論某些問題时，我們会以冲动性的热忱主張一方面的說法；这种热忱表示我們的理智也有它的本能；如果这种本能不是我們一切观念所共有的一种动力，即不是一切观念的互相滲透，則它是什么呢？我們所最堅持的信仰是我們对它們覺得最难加以說明的信仰；我們为它們辯护时所用的种种理由很少时候是那些使我們接受它們的理由。在某种意义上，可說我們并未根据任何理由就接受了它們；因为它們所以被我們珍貴，乃是由于它們跟我們的其他观念气味相投，乃是由于我們一开头就在它們之中看出自己的模样来。所以它們在我們心中所呈現的不是普通的形式；一旦我們用言語把它們表达出来，它們才会呈現这种普通形式。虽然旁人也用同样的名字称呼它們，它們对于他們絕不是跟对于我們同样的东西。它們之中的每一个，其生活如同一个細胞在有机体內的生活一样：凡是对于自我一般狀态有影响的东西对它也发生影响。不过一个細胞在有机体內

占着确定的一点;而一个眞正属于我們的观念則充滿我們的整个自我。但是并非一切观念都这样溶化在我們意識状态的川流內。許多观念浮在面上,如枯叶浮在池水上面一样:心灵在对于这些观念一再加以思索时发現它們始終未变,好象它們是外于心灵似的。在这种观念中,有我們照它們現成样子接受下来而始終未被好好同化的那些观念,又有我們对之未加撫爱而在被遺弃中萎謝了的那些观念。我們离开自我的較深层越远,則我們的意識状态越呈現为一种数目式的众多体,越散开在一种純一的空間里;所以会这样,乃是由于在这种情况下这些状态傾向于越来越变得沒有生气,越来越不属于任何私人。因而我們不必奇怪:只有那些最不表示我們个性的观念才能充分地用言語表达出来;下文将提到,联想学派的理論只有对于这些观念才是适用的。这些观念外于彼此,在彼此之間維持某些关关;而在这些关系上每个观念最基本的性質不起任何作用;并且这些关系是可被分为类别的。这样,我們可以說,它們是由于互相毗連或由于一些邏輯上的理由才被联想在一起。但是如果我們向自我跟外物的接触面底下去挖掘,而鉆到有組織的、活生生的理智之深处去,那末,我們就会看到許多观念的联合,或說得恰当些,許多观念的混合,而这些观念一被拆开就彼此排斥,好象邏輯上的矛盾項目一样。在最荒唐的梦里,两个形象可以迭合起来,做梦者可被同时表現为完全不同却又合而为一的两个人。这种最荒唐的梦也几乎无法使我們对于种种概念在我們醒时所进行的互相交織情况,得到一个观念。做梦者的想象跟外界切断了联系,只用影象来模仿外界,并按照它自己的式样,把理智生活較深层次在观念方面所經常进行的过程,詼諧地排演出来。

§84. 我們把种种意識状态分开，从而促进社会生活，但也从而产生一堆困难問題。只有借助于具体的、活生生的自我，我們才能解决这些問題。

我們所根据的原理是：意識生活呈現两个方面，一个是直接被我們知覚的方面，一个是通过空間折射而被知覚的方面。这个原理可以在我們对于根深蒂固的心理現象加以进一步的研究中这样被証实又这样得到解释。根深蒂固的意識状态，从其自身而言，是跟数量不相干的，是純粹的性質；它們互相混合到一种程度，以致我們无法知道到底它們是一个还是多个，以致我們甚至一从这个角度去研究它們就不得不即刻改变它們的性質。被它們这样产生的是这样的一种綿延：其各瞬間并不构成一个数目式的众多体；如果我們对它們加以描述，說它們互相滲透，則我們仍是对它們加以辨别。如果我們每人过着完全孤独的生活，如果既沒有社会又沒有語言，試問对于这一系列这样尙未被分裂的内心状态，我們的意識能够掌握它們嗎？无疑地不会有多大的成功。这是因为对于在其中物質被辨别得清清楚楚的純一空間，我們在心中仍保留了一个观念。这是因为就意識起先所注意的一些模糊状态而言，这个为了好把它們分解为較簡单項目而把它們排列在这样一个媒介里的办法实在太方便了。但請注意，对于純一的空間有了直覚就已經是向社会生活推进了一步。一般动物多半不会在它們的种种感覚之外还想象有一个跟它們大有分别的外在界，如同人类这样想象一样。这种外在界是一切有意識者的公共財产。我們有着一种倾向，要对于事物的这种外在性以及对于媒介的純一性构成一个清楚的形象；我們又有一种冲动，使我們要过共同的生活并彼此交談；而这傾向跟这冲动就是一种东西。但是随着社会生活的条件逐步齐备起来，那把我們意識状态从内向外移动的潮流也逐步强大起来。一步一步地这些状态被变为

对象或物件；它們不仅彼此分开，而且跟我們自己也分开来。我們把它們的影象排列在一个純一的媒介里；我們所用的語言給予它們一种平凡的色調；从今以后，除了通过这个媒介和語言之外，我們就再无法知覺它們。这样一来就形成第二个自我；它把第一个自我遮盖起来，它的存在是彼此有别的瞬間所构成的，它的种种状态是彼此分开的又容易用語言表达出来的。我在这里的意思幷不是要造成多重的人格，也不是要把开头已被排除的数目式众多性用另外一种方式重新引进来。起先看到种种状态彼此有别的自我就是后来看到这些状态互相溶化的自我；由于自我后来集中注意力，它就看見这些状态溶化为一团，如同雪片的結晶体跟手指发生了一会儿接触后一样。幷且老实講，为了語言的方便起見，自我在已經有了秩序的地方不再恢复混乱是只有好处而沒有坏处的。自我对于这些几乎不属于私人的状态加以巧妙的安排，幷由于有了这安排自我就不再是“大王国里的小王国”；自我不去推翻这番巧妙安排是只有好处而沒有坏处的。內心生活如果具有被辨别得清清楚楚的瞬間，如果具有被标志得明明白白的状态，則它較能滿足社会生活的需要。其实一种肤淺的心理学如果滿足于描述內心生活，則有了下面这一条件它就不会犯錯誤：它只限于研究已发生的經过，而不去研究正在发生的情形。但是如果这种心理学要从靜力学式的研究进入动力学式的研究，要求談論正在完成中的事物，如同談論已被完成的事物一样，又如果它要把具体生动的自我当作多个項目的联合，而这些項目彼此有别又被排列在一个純一的媒介內：如果这样，則它会在它的进行中遇到重重的困难。它越加設法克服困难，則困难会越加增多。这是因为它的一切努力只会把基本假設的荒謬越加暴露得清楚；它通过这个基本假設把时間散布在空間幷把陆續出現放在同时发生的核心。在下文将可看

出：关于因果、自由、人格等問題內所含的矛盾并不来自其他泉源；将可看出：如果要去掉这些矛盾，則我們只要回到真正的、具体的自我而放弃它的象征替身就可以了。

第三章　意識狀态的組織自由意志

§85. 机械論、动力論、自由意志。

我們容易看出，为什么自由意志这个問題使机械論和动力論这两种关于自然界的敌对学說冲突起来。意識中呈現种种有意活动。动力論以关于这种活动的观念为出发点，継而逐漸减少这观念的內容以表示慣性是什么。这样一来，动力学对于在一方面設想自由的力而在另一方面設想遵守規律的物質，就沒有什么困难。机械論采取相反的办法。它假定它所綜合的材料不得不遵守种种必然規律；它所提出的結构越来越复杂，也越来越难于預料，并从表面上看来越来越缺少必然性；虽然这样，它原先已把自己关在必然性这个狹圈子里，以后就再也跳不出来。

§86. 从动力論看来，事实比規律眞实；机械論采取相反的看法。自发性观念比慣性观念簡单。

对于这两种自然观加以彻底的研究就会使我們知道：它們在种种規律以及种种遵守規律的事实二者之間的关系上，涉及两种很不相同的假設。相信动力論的人在看到越来越复杂的現象时，認为他所看到的事实越来越不是規律所可捉摸的；这样一来，他把事实当作絕对的实有，而把規律当作关于这种实有象征表示，其象征性可多可少。相反地，机械論者認为个別的事实具有某些規律，而把事实只当作这些規律的会合地方而不当作旁的；照这种假設，規律就变成眞正的实有。現在若問，为什么一个学派把較高級的实在性賦与事实，而另一学派把它賦与規律，則我們可以看出，机械論和动力論对于簡单性这个名詞采取了两种很不相同的看法。从机械論看来，凡是結

果可被預知，甚至可被算出来的东西都是簡单的。照这定义，惯性这观念就比自由这观念簡单，純一性的东西就比多样性的东西簡单，抽象的东西就比具体的东西簡单。但是动力論不急于把各观念排成最方便的次序，而較急于找出它們的眞正关系来。往往在事实上，所謂的簡单观念，即机械論者所謂的原始观念，乃是通过一种混合过程得来的；在这过程中有几个好象来自較簡单观念的丰富观念被混合在一起，它們彼此之間发生中和作用，正如两种光綫的互相干預可以产生黑色一样。从这个角度来看，自发性这观念不可争辯地比惯性这观念簡单；这是由于只有通过第一个观念才能理解第二个观念，而第一个观念是自身充足的。因为我們每人不要涉及惯性这观念就可对自己的自由自发的活动得到直接的知識，不管这知識被人們看作是正确的或錯誤的。但是如果要为物质的惯性下一个定义，則我們必得說物质不能移动或不能自动地停止运动；必得說每个物体只要未受到外力的作用就維持原来的静止状态或运动状态。在这两种情况下我們都不可避免地回到活动这观念上去。所以这是很自然的：按照我們怎样理解具体东西与抽象东西之間的关系，簡单东西与复杂东西之間的关系，事实与規律之間的关系，我們可以"先天式"地推知，我們对于人类的活动会得到两种相反的看法。

§87. 决定論有两种：物理的与心理的。前者可还元为后者。后者所依据的是人們对于意識状态的众多性或綿延的众多性所采取的不准确看法。

但是在事实上，为了反对自由这观念，人們"后天式"地訴諸确定的事实，其中有些是物理的事实，有些是心理的事实。人們有时認为我們的行动取决于我們的情感、我們的观念以及整个系列的过去意識状态。人們有时否認自由，認为自由跟物质的基本属性，尤其跟能量守恒律，是格格不入的。所以决

定論有两种；对于万有必然性有两种显然不相同的經驗証明法。我們在下文将要指出，这两种形式的后一种可以还元为前一种，并且一切的决定論，甚至物理的决定論，都涉及心理学上的一种假設；我們将繼而証明，心理决定論自身以及对它所提出的种种反駁都是以人們对于意識状态的众多性，或宁可說，以人們对于綿延的众多性，所采取的不准确看法为依据的。这样，根据前一章所推究的原理，我們就可看出有一个自我呈現出来，而它的活动无法比拟于任何其他一种力的活动。

§88. 人們用有关物质分子論的字眼来表示物理决定論。

就其最近的形式而論，物理决定論跟物質机械論，或宁可說跟物質动力論，紧密地联系在一起。人們想象宇宙为一堆物質；人們的想象又将物質分解为許多分子与原子。人們認为这些粒子永远不停地进行各式各样的运动，有时振动，有时移动；人們又認为物理現象、化学作用、五官所感觉的种种物質属性、热、声音、电甚至吸引力都可客观地还元为这些基本运动。构成有机物体的物質遵守同样的規律；例如在神經系統內所找到的只是一些分子与原子，而这些分子原子在运动着，互相吸引和互相排斥。如果一切物体，有組織的或沒有組織的，都这样通过它們的最后組成单位彼此起作用与起反作用，那末显而易見，神經系統从四周物質所受到的冲击会影响大脑在指定瞬間的分子状态。从此又可以知道，在我們心中陆續出現的种种感觉、情感、观念可被界說为机械力的合成結果；一方面是外来的冲动，一方面是神經質原子先有的种种运动，合成結果来自这两方面的互相作用。但也可以发生相反的現象；在神經系統內所发生的分子运动，如果在自己之間互相作用或跟其他分子运动互相作用，往往产生我們身体对于四周事物的反应，作为一种合成結果。所以有种种反射动作，又有所謂自

由动作或有意动作。并且由于人們假定能量守恒律不容許有任何例外，所以在神經系統內或在整个宇宙內，沒有任何一个原子的位置不是决定于其他原子对它所产生机械运动的总和。如果数学家知道了某人身体內各分子与各原子在指定瞬間的位置，又知道了宇宙內一切能影响这人身体內各原子的位置与运动，則他就能把这人的过去动作、現在动作、未来动作推算得絲毫不差，如同人們預測天文現象一样①。

§89. 如果能量守恒律普遍有效，則生理的、神經的現象是必然被决定的，但意識状态也許不然。

对于一般生理現象的看法，特别对于神經現象的看法，很自然地是从能量守恒律推演出来的；我們对于人們承認这番推演不拟提出任何反对。物質原子論确实仍在假設的阶段；而关于物理事实之完全动力学式的解釋如果过分地跟原子論紧密相联，則会得不偿失。我們却得注意，卽使我們抛开原子論，或抛开关于物質最后因素的性質之任何其他假設，只要我們一旦把能量守恒律的应用范圍推广到一切有生物內所发生的一切过程上去，則我們从这定律仍可推出：生理的事实必然地受它們前件的决定。因为承認这定律的普遍有效就等于在骨子里假定：构成宇宙的各物質点都只受吸引力与排斥力的支配，这两种力来自这些点的自身，二者所具有的强度仅取决于这些点之間的距离。所以不管各物質点的性質怎样，它們在指定瞬間的相对位置只严格地取决于这位置对前一瞬間位置的关系。且让我們暂时假定最后这个假設能够成立。我們拟首先指出，我們从这假設并不能推出意識状态的彼此絕对决定；我們拟繼而指出，除非根据心理学上的某种假定，我們就无法承認能量守恒律的普遍有

① 在这点上参看兰格"唯物論史"，卷二，第二部分。

效性。

§90. 为了要証明意識状态是被决定的，我們要先証明这些状态和大脑状态的必然关系。沒有这种証明。

即使我們假定大脑質內每个原子的位置、方向、速度在每一瞬刻都是被决定的，我們也不能从而推出：我們的內心生活也受着同样的必然支配。因为我們应該事先証明大脑的每个确定状态都有一个严格被决定的內心状态与之相应；但是这方面的証明尙有待于未来。一般講，我們沒有想去要求这种証明；因为我們知道耳膜上的一个确定振动，听覚神經上的一个确定刺激会引起音阶上的一个确定声音；又因为物理現象和心理現象的平行发生已在很大一堆情况下被証实了。但是从来不曾有人这样主張，說我們在指定情况下能有随便听到什么声音或随便看到什么顏色。如同許多其他內心状态一样，这类的感覚显然跟某些决定性的条件联在一起；正由于这个緣故，我們有可能想象或发現有一个遵守抽象机械学規律的运动体系在这些感覚之下。簡言之，凡在我們能提出机械說明的地方，我們就看出生理現象和心理現象之間有着相当严格的平行发生；这也沒有什么可奇怪的，因为除非在两个系列表現了平行項目的情况下就不会有人提出这样的解釋。但把这种平行发生推广到整个的各系列自身上去就是对于自由这个問題加以“先天式”的解决。当然可以这样做，有些最偉大的思想家已經做了这样做的榜样。但象我們开头說的，他們所以肯定在意識状态与广度式样之間有着严格的相应关系并不是为了物理上的理由。来布尼兹認为这种相应关系来自先定的和諧；他再也不肯承認运动能够产生知覚，如同原因产生效果一样。斯宾諾莎說，思想式样和广度式样彼此相应，却永远不互相影响：两种式样不过用两种不同的語言表示同样的永恒眞理。但是現今流行的各种决定論远远沒有同样明确的表

示，远远沒有同样严格的几何推論方式。这些理論指出在大脑內所发生的种种分子运动，認为这些运动有时候神秘地产生意識，或宁可說，認为意識追随在这些运动后面，如同一条磷光发生在火柴被擦之后一样。我們或者又可以这样設想：当台上的演員彈着发不出声音的鋼琴时，有一位不露面的音乐家在幕后奏乐。我們必得認为意識来自一个莫名其妙的地方并把它自己加諸分子运动之上，好象一个調子加諸在演員之合乎节奏的动作上一样。但是不管利用什么形象，我們通过任何推論都不能証明，也永远不能証明，心理現象受着分子运动的絕对支配。因为我們可发現一个运动是另一运动的根据，却不能发現它是意識状态的根据；只有实地观察才能証明意識状态是否伴随分子运动。我們知道，除了在很有限的一些情况下之外，除了在有关大家所公認为几乎跟意志不相干的一些事上之外，意識状态和分子运动二者之間固定不变的联合尚未被經驗証实。但是容易理解，物理决定論为什么把这种联合推广到一切的情况。

§91. 如果物理决定論被認为普遍有效，則它假定了心理决定論。

意識的确告訴我們，我們的行动大部分是可用动机来解釋的。但是这不象是說决定关系就是必然关系的意思，因为常識相信自由意志。决定論者却被一种关于綿延与因果的看法所迷誤（我們对这看法即将加以批判），从而認为意識状态的彼此决定关系是絕对的。联想学派的决定論，其根源就在这里。人們到意識中找事实以証实这个假設，但这个假設起先不能算是有了科学的严格推論形式。机械論是自然現象的基础；很自然地，这种（好比說）接近决定論的說法，这种关于性质的决定論，会向同样的机械論去求支持：物理机械論会把自己的几何学性质傳遞給心理决定論。这番交易会对于双方都有利：心理决定論从此得到更严

格的形式，物理决定論从此得到普遍有效性。碰巧有一种情况利于这种联合。最簡单的心理状态在事实上确实以伴随物的身份跟着明确的物理現象发生，大多数的感覺好象跟确定的分子运动联在一起。有人为了种种心理上的理由已經坚定相信，意識状态是这些状态所发生于其下的种种情况之必然結果；对于这样的人，这种仅仅初步的实驗証明就很够了。这样的人在有了这种証明之后就不再有什么迟疑，而認为在意識舞台上所演出的戏剧翻譯了、甚至逐字翻譯了有机物体內各分子和各原子所已扮演过的一些情节。通过这种方式而得到的物理决定論不是旁的而只是心理决定論，这种心理决定論企图訴諸自然科学以証实自己并确定自己的輪廓。

§92. 能量守恒律果真普遍有效嗎？

但是我們必得承認，在严格应用能量守恒律后所剩下来的我們的自由是非常有限的。因为即使这个定律对于我們观念的发生經过沒有必然的影响，它至少会决定我們的行动。我們的內心生活在某种限度內仍然取决于我們自己；但从一个外在的观察者看来，我們的活动就跟絕对机械动作沒有什么分别。这就使我們要問，若把能量守恒律推广到自然界的一切物体，則这番推广是否自身就涉及一些心理学說；又問，对于人类自由不曾"先天式"地存着偏見的科学家是否会認为这定律普遍有效。

§93. 这定律假定事物可恢复原先的状态。它沒有顧到綿延，因而不适用于生物，不适用于意識状态。

我們一定不要过分估計能量守恒律在自然科学史上的作用。就它現有形式而論，它标志着某些科学的某种发展阶段：它并不是这番发展中的决定因素；若把它当作一切科学研究所不可缺少的假定，那就錯了。誠然，我們若对于一个指定数量进行任何运算，則在整个这运算过程中

不管我們怎样把这数量分开，我們总假定这个数量固定不变。换言之，被指定了的就有，未被指定了的就沒有；无論照什么次序把同样的項目加来加去，我們总得到同样的結果。科学永远要遵守这规律，这規律不是旁的而只是不相矛盾律；但这規律对于我們所应当認为已有了者的性質，或对于那継續不变者的性質，并未提出任何一种特別假設。无疑地，这个規律告訴我們无中不能生有；但是只有經驗才能告訴我們：从实証科学的角度看来，在实有界的各方面或各作用中，那些必得算作有，那些必得算作无。簡言之，为了要預知一个确定体系在一个确定瞬間会有什么状态，我們在一系列的变化中絕对要有一种东西作为不变数量而持續下去；但是这种东西具有什么性質，則要由經驗决定；尤其这种东西是否为一切可能体系所具有，換言之，是否一切可能的体系都可被我們計算，則要經驗才能告訴我們。来布尼兹以前的物理学家未必个个都象笛卡尔一样，相信宇宙內有固定数量的运动永不增减。难道为了这个緣故，他們的种种发現就价值少些，他們的种种研究就成功小些嗎？甚至当来布尼兹已經把“活力”守恒律代替能量守恒律时，我們仍然不能認为守恒律是十分普遍有效的，因为两个无彈性物体的直接相撞是对这定律的明显例外。所以科学經过一个很久的时期而沒有一个具有普遍有效性的守恒律。按照守恒律的現有形式而論，又自从有了热力机械学以来，这定律确实好象适用于一切物理化学現象。但是誰也不能知道，我們对于一般生理現象的研究，特别对于神經現象的研究，不会使我們在来布尼兹所講起的“活力”或动能之外，又在后来所附加并必然会附加上去的潜能之外，还发現有一种新型的能，而这种能不同于其他两种能的地方就在于它不容許我們对它加以計算。物理学家并不从而損失任何准确性或几何学式的严格性，如同人們近来所假定的那样。只是人

們确將体会到，守恒性的体系不是唯一可能的体系；也許甚至体会到，每个这种体系在整个实有界內所起的作用相同于化学家的原子在簡单体系內或在由簡单体系合成的体系內所起的作用。且說我們注意，最徹底的机械学說把意識当作一种副象，这种副象在指定情况下可以附加在某些分子运动上。但是如果分子运动能够在完全沒有意識的情况下創造出感覚来，那么反过来說，为什么在完全沒有动能和潜能的情况下，或者当意識照着自己方式利用这种能时，意識就不能創造出运动来呢？又試我們注意，能量守恒律只能有意义地适用于这样一个体系：其中各点在移动之后能够恢复原来的位置。至少人們認为这种恢复原状是可能的，并認为在这些条件下整个体系的原状或各因素的原状不会发生任何变化。簡言之，时間不起任何作用。人們本能地，虽然模糊地，相信宇宙內有一固定数量的物質，有一固定数量的能量，并且它們永不增減。这信仰的根源也許在于这个事实：那些不能自己运动的物体好象沒有持續下去，好象沒有保持过去时間的任何余迹。但生命界的情况就不这样。在这个領域內，綿延所起的作用确实好象原因所起的作用一样；要在过了一段时間之后把事物恢复原状的这个观念是一种荒謬的想法，因为就生物而論，从来不曾有过一次这样的复原。且說我們承認，这种荒謬性只是表面的；并且承認，生物所以不能恢复过去，仅是由于生物內部所发生的各种物理化学現象无穷复杂，因而沒有全部同时再度发生的机会。但是人們至少会向我們承認这点：恢复原状的假設在意識状态的領域里是毫无意义的。一种感覚，仅仅由于它被一直延长下去，就会发生极大的变化而成为不可忍受的。在这里，同一件东西不会始終不变，它被它的整个过去所加强和增大。簡言之，机械学所謂的物質点永远处于現在这一刹那；但就一般生物而論，过去也許是眞实的，就有意

識的人类而論，則过去确实是眞实的。就人們所認为遵守守恒律的体系来講，过去时間既不是一种好处也不是一种坏处；可是就一般生物講，过去时間也許是一种好处，就有意識的人类講，过去时間則不可爭辯地是一种好处。旣然这样，如果有人提出一种假設，認为意識力或自由意志是存在的，認为这种力或意志受着时間的影响，并把綿延儲藏起来，从而也許不必遵守能量守恒律，那末这种假設难道不是有許多可取的地方嗎？

§94. 由于人們混淆具体綿延与抽象时間，人們認为守恒律普遍有效。

老实說，机械学的这条抽象原理所以被树立为一条普遍性的定律，不是由于人們想去满足实証科学的要求，而是由于人們犯了心理学上一种錯誤。因为我們不惯于直接观察自己，而通过我們从外界借来的形式以观察自己。所以我們就相信这两种綿延是相等的：一种是眞正的，意識所經历的綿延，一种是綿延仅仅在不能自己运动的各原子上滑过而不起滲透作用和改变作用。所以我們設想事物在过了一些时候之后仍可恢复原状，設想动机不变而重新受动机影响的人們也不变，最后又設想这些原因会产生同样的效果；并認为这样設想都不是什么荒謬的事。我們将在下文証明，这样的一个假設是沒有眞实意义的。現在只让我們指出，如果一旦我們朝这条路走，則我們当然会把能量守恒律当作一条普遍有效的定律。从而我們对于仔細的研究已在外物界与內心界之間所发現的重要差异，恰恰把它抹煞了：我們把眞正的綿延和表面的綿延等同起来了。在这样做了之后还要把时間，即使把我們的时間，当作有关得失的一个原因，当作一种具体的实有，或一种特别式样的力，那就是一件荒謬的事。倘若我們把那些反对自由意志的預先假定一概撇开，則我們只应当說：能量守恒律支配物理現象，并且也許将有一天被推广到一切現象上去，如果心理事实也

跟它不相抵触的話。但是我們远远地超过了这个范圍；并且由于受了形而上学上一种成見的影响，我們把能量守恒律当作一个应該支配一切現象的定律，或者認为在心理学确实提出相反証据之前必将承認它可以支配一切。所以，严格的科学跟这些說法是不相干的。摆在我們前面的是一种混淆：具体綿延和抽象时間这两种很不相同的东西被混淆在一起。簡言之，所謂物理决定論归根結蒂可还原为心理决定論；上文已提过，后面这种主張正是我們将要研究的。

§95. 心理决定論以联想派对心的看法为根据。

就心理决定論最近的、最精确的形式而論，它假定联想論派对心的看法。这派学者起先認为，意識的現有状态必然地为以往各状态所决定；但不久又看出，这不是一种几何学式的必然性，如同那把一个合成的整体跟它的各組成部分联系起来的必然性一样。因为在陆續出現的各意識状态之間存在着一种在性質上的差异，而这种差异对于把其中任一状态"先天式"地从前一状态推演出来的任何尝試总会使之完全失敗。这学派于是訴諸經驗，其用意在于要証明：我們总能用某些簡单的理由以解釋一个心理状态怎样过渡到另一心理状态，好象下一个状态要服从前一状态的指揮似的。經驗确实証明了这点；而我們自己也愿意承認：在現有的意識状态以及将要发生的任何一种新状态之間总有某些关系。这种关系可以說明这番过渡，但是难道这种关系就是这番过渡的原因嗎？

§96. 联想系列也許只是人們在新观念发生之后用以說明它的东西。

我們在这里可以把来自观察到的情况叙述一下。在停了一时刻再继續交談的时候，我們在事实上注意到，我們自己以及我們的朋友都已同时各自想到某些新的話头。人們說，这是由

于交談的双方各别以談話中断时的观念为起点，并循着自己的思路自然地向前发展下去；双方都形成了同样一系列的联想。这种解釋无疑地在很多情况下是說得通的；仔細的研究却使我們得到一种意外的結果。交談的双方誠然把新的話头跟以前的談話联系在一起；双方甚至还会指出中間經过的种种观念。但是奇怪得很，他們未必总把他們所得到的新观念跟以前談話中的相同一点联系起来，并且各人所經过的联想系列可以很不相同。由此可以得到一种結論：这个共同观念来自一个未知的原因，也許由于某种物理影响；又可得到一种結論：为了使它的出現有所根据，它會引起一系列可以解釋它的前件，这些前件好象是它的原因，而其实是它的效果。我們要問，除了这两种外，难道还能有旁的結論嗎？

§97. 以催眠术的暗示作用为例。

一个受了催眠的人在醒了后会遵照原来所指定的时間执行他在催眠状态下所已接受的暗示。这时候他自己会說，他所做的事是他在做这事以前的一系列意識状态所引起的。但这些意識状态其实是效果而不是原因：他必然地会做这件事，他必然地会向自己这样解释；其实起了作用的正是这个未来的动作，它通过一种吸引力决定了整个系列的心理状态，而这些状态自然而然地会引起这个动作。决定論者对于这一論証非常热心，他們認为它証明了：我們在事实上有时不可避免地受着旁人意志的支配。但是我們的意志怎样能够为了做出决定起見而做出决定，然后对于已做出的动作使用种种其实为这动作所产生的前件加以解释：这难道不是这一論証所同时証明了的嗎？

§98. 以深思熟虑为例来說明。

如果我們仔細进行內省，我們就会知道，我們在打定主意之后还会有时对于我們的动作加以衡量和思考。一种几乎听不見的心灵之音

好象輕輕地說:"为什么还要这样深思熟虑呢?你知道将有什么結果,你十分明白你将要做什么。"这番話語沒有起作用,好象我們有意表示要捍卫机械原理,要遵守观念联想的规律。意志的突然干涉好象是一个"政变",心灵对这政变已經有所預知,并企图通过一种正式宣言事先使它合法化。人們誠然还可以問,卽使在意志为了做出决定而做出决定的时候,是否意志果眞不遵守某些决定性的理由,是否为了做出决定起見而做出决定果眞就是自由意志。我們暫时不拟多說。我們只要指出这点就够:卽使采取联想論的观点,我們也难于認为动作絕对受着动机的支配而我們的意識状态絕对彼此支配。在这种迷惑性的外表下面,从事較精細研究的心理学家有时向我們指出:有些效果发生在原因之先,有些关于心理吸引力的現象是已知的种种观念联想定律所不能概括的。現在已到了时候,我們可以提出来問:联想論所采取的观点是否涉及一种关于自我以及关于意識状态众多性的錯誤看法。

§99.联想論涉及一种关于自我的錯誤看法。

联想論派所主張的决定論把自我当作一堆心理状态的集合,其中最强的状态起着决定作用而带动其他状态跟它一起走。这样,这学說就把同时存在的各种心理状态彼此辨别得清清楚楚。密尔說的,"如果我对杀人的厌恶以及我对后果的恐怖較弱于那驅使我去犯罪的引誘,则我就无法避免犯罪的行为。"① 下文又說,"他对于做好事的愿望很强,他对于做坏事的厌恶也很强,二者足以克服任何可能跟它們抵触的其他愿望与厌恶。"② 密尔把愿望、厌恶、害怕、引誘說成一些彼此有别的东西,認为分别地对它們

① 参看密尔"对哈米尔敦哲学的批判",第五版(1878),第583頁。

② 同上书,第585頁。

加上名称并沒有什么困难。甚至当这位英国哲学家把这些状态和經驗它們的自我联系在一起时，他还坚持要树立种种界限分明的区别："这个冲突是我与我自己之間的一个冲突；它是（比方說）那要享受快乐的自我以及那害怕自己譴責的自我二者之間的一种冲突。"① 至于貝因，他用了整个一章书討論"动机的冲突"。② 在这章书里，他衡量种种快乐与种种痛苦，把它們当作至少在抽象思想中可被認为具有独立存在的一堆东西。請注意，反对联想論的学者同意联想論在这方面的說法。反对者也談論观念的联想以及动机的冲突；其中最有才能的一位哲学家，福易勒，竟至把自由这个观念自身当作一种能抵消其他动机的动机。③ 可是危險就在这里，双方都陷入一种来自語言的混乱，这混乱的根源在这个事实：語言本来不是为了表达内心状态的一切微細分别的。

§100. 語言助长这种錯誤傾向。举例說明。

假定我要站起来去打开窗子；又假定我还未完全站起就把原来想做的事忘記了。人們說，这很好；你联系了两个观念，一个有关所要达到的目的，一个有关所要做出的动作；前一观念已經消失，只剩下后面这个有关动作的观念。但是我沒有再坐下去，我模糊地感覺有一件事等着要做。所以这时刻的站着不坐不同于其他时刻的站着不坐。要做的事（好比說）預存于我現在所站的位置里，从而只要保持这个位置，对它研究一下，或宁可說，把它亲切体会一下，就可恢复那消失不久的观念。所以这个观念必定曾把某种特别色調渲染在心中有关拟做的动作和有关現在的位置之影象上，并且所要达到的如果是另外一个目的，則这种色調无疑

① 参看密尔"对哈米尔敦哲学的批判"第五版（1878），第585頁。
② "情緒与意志"，第六章。
③ 福易勒，"自由与决定論"。

地就会不一样。却是語言仍照老样子把这动作和这位置表达出来；而联想論在辨别这两种情况时就会这样說，这次有了关于一个新目的之观念跟关于同样动作的观念联在一起；好象仅仅更换目的不会在某种程度上使得有关所拟做出的动作之观念（即使动作自身始終不变）发生一些变化似的！这样，我們不該說，关于某一位置的影象在心中可跟各不同目的之影象联在一起，我們应該說，从外面看来，这些位置在几何学上是完全相同的，但是由于要达到的目的先后不同，从内部看来，它們对于意識就显出不同的样子。联想論的錯誤在于它首先把这动作的性質因素去掉，而只保留了几何学式的和不属于任何私人的因素；既然已把这个动作的观念弄得无声无嗅，所以必得联想一些特别的差异以便把这动作跟許多其他动作辨别清楚。但是这番联想工作不是我心灵自身所实有的，而只是正在研究我心灵活动的联想派哲学家所想象出来的。

§101. 从嗅覚的“联想”举例說明。

我嗅到一朵玫瑰花的香味，于是儿童时期的一堆模糊回忆即刻涌入脑海。实在講，这些回忆不是花香引起来的：我把花香吸到肺部去时就同时有了它們。花香对我具有那样多的意义。花香对于旁人会有旁的气味。你說，香味永久相同，不过先后跟不同的观念联在一起。我很同意你把你的意思这样表达出来，不过不要忘記：你已經从玫瑰花对我們每人所产生的印象中去掉那属于私人的因素，你只留下玫瑰花香的客观方面，即那属于大家的、因而属于空間的方面。只有这样，才有可能給玫瑰花及其香味一个名称。你繼而为了辨别我們各人自己的印象起見，覚得必要把种种特性加在关于玫瑰花香的一般性观念上。而現在你說，我們的不同印象，我們的私人印象，是我們把不同的回忆跟花香联想在一起的結果。但是你所說的这番联想，除了对你以外，又除了当作一种解釋方法以

外，几乎是不存在的。依照这种样子，我們若把几种現成語文的共同字母幷列起来，就能把属于一种新語文的特有声音模仿得很象；可是这声音自身不是其中任一字母或全部字母所造成的。

§102. 联想論沒有把幷排置列的众多性和互相溶合的众多性辨别清楚。

上文已在幷排置列的众多性和互相溶合或互相滲透的众多性二者之間建立了一种区别；这番討論使我們回到那种区别。某种情感或某种感覚內部包含一堆或多或少的意識状态；但是除非这堆状态（比方說）散布在一个純一的媒介里，这种众多性是不会被人們观察到的；有人称这媒介为綿延，但其实它是空間。在这媒介里我們看出一些外于彼此的項目；但是这些項目已經不再是意識状态自身而是它們的符号，或說得准确些，是表达它們的字眼。我們具有設想空間这样一个純一媒介的官能，又有利用一般性观念去进行思想的官能；我們已指出，二者之間有着密切的关系。只要一旦我們对于一种意識状态加以描述，加以分析，那末，这个原来主要属于私人的状态就被分解为一些不属于私人的、彼此外在的因素，其中每一个引起一个类別的观念，幷被人們用一个字眼表达出来。我們的理智具有空間观念，又有創造符号的能力；但不因为这許多因素是理智从整体內抽取出来的，它們就包含在整体之內。因为它們在整体內幷不占空間，也不在乎用符号表示自己；它們彼此滲透与互相溶合。所以联想論的錯誤在于把哲学家所提出的人为复制物代替心灵中所发生的具体現象，在于把关于事实的解釋跟事实自身这样混淆在一起。等到我們研究較深层的、較广泛的心理状态时，这点就会更加明白。

§103. 联想論要解釋自我較深层的状态，但未成功。

自我在自己的表面上跟外界接触，旣然这个表面保留了物体的种种印象，自我对于它所看見种种幷排置列的項目，根据它們的毗邻关系把

它們联想在一起。联想論者所能說明的正是种种这样的联系，正是在很簡单的感覚和（好比說）不属于私人的感覚二者之間所发生的种种联系。但当我向表面之下再去挖掘而达到眞正的自我时，自我的意識状态不再是并排置列的，而开始彼此滲透和互相溶化，每一状态被一切其他状态的色調所渲染。所以每个人有他自己的恋爱方式和怨恨方式，而他的恋爱或怨恨把他的整个人格反映出来。可是語言在各种不同的情况下都用同样的字眼表示这些状态，因而語言对于恋爱与怨恨以及激动灵魂的千百情緒只能掌握其客观的、不属于私人的方面。語言已把种种情感与观念这样地降低到一个平凡的、共同的境界。小說家企图在他的描述中一再增加細节，以恢复情感与观念之原有的、活生生的个性。我們估計小說家的天才就是看他把情感与观念从平凡共同境界提升上去的能力有多大。尽管我們在一个运动物体的两个位置之間继續不断地插入許多个点，我們却仍不能填滿物体所已經过的空間；同样地，由于我們把状态和状态联在一起，而这些状态并排置列而不互相滲透，我們就无法把灵魂所經驗到的东西完全翻譯出来。心灵和語言之間沒有任何共同的尺度。

§104. 自我不是意識状态的堆积。自由是自我表現，可有程度上的差异，可被教育所限制。

所以只有被語言所迷誤的不准确心理学才会告訴我們：灵魂为同情、厌恶或怨恨所决定，好象被这样多的外力所压迫一样。只要这些情感充分地深入，它們就可每个都构成整个的灵魂，因为灵魂反映在它們的每个里面。說灵魂在其中任何一个情感的影响下被决定了卽等于承認灵魂是自己被自己决定的。联想学派的学者把自我还元为一堆意識状态：种种感覚、种种情感，种种观念。但是如果他在这些不同状态中所看到的不超过它們的名字所表示的，如果他所保留的只是它們那不属

于私人的方面，那末，尽管他永远把它們并排置列，他所得的仍不是旁的而只是一个虛幻的自我，而只是那把自己投入空間的自我之阴影。这些心理状态在确定人物的意識中表現特别的色調，每个状态由于受到一切其他状态的反射就为这色調所渲染。反过来，如果他在处理这些状态时顧到这特别色調，则为了恢复一个人的心情起見，他就不需要把一堆意識状态联在一起。这是由于整个的人格可以存在于一个单一的意識状态里，只要我們知道怎样在这些状态中去把它选擇出来。这个內在状态的外部表現恰恰是所謂的自由动作，因为只有自我是这动作的創作者，又因为这动作把整个自我表示出来。照这样解释，自由不是絕对的，象急进的自由意志論者所認为的那样；自由可有程度上的差异。因为一切意識状态的彼此混合决不象雨点跟湖水的混合一样。由于自我要和一个純一的空間发生关系，自我就在表面上发展；这表面上可以长出与浮着种种彼此无关的杂物。例如在催眠状态中所接受的暗示就未被吸引到意識状态的整体內去；这暗示具有自己的生命，等到机会成熟就将霸占整个的人格。因偶然事件而引起的盛怒以及从身体深处突然爆发而呈現在意識表面的世襲恶习几乎都发生催眠暗示一样的作用。在这些独立因素的旁边也許还有較复杂的系列；这系列內的各項目确实彼此滲透，可是永远不能跟自我的整体完全混合在一起。在学习过程中未經过适当同化的情感与观念，在重視記忆而不重視思索的教育制度下所受到的情感与观念就是这样的。这样，在基本自我之內有了一个寄生的自我，而寄生的自我不断地侵犯基本自我。許多人过着这种生活，到死也不曾有过真正的自由。但若暗示被整个自我所同化，则暗示就变为說服了。强烈情緒，甚至突然发作的强烈情緒，好象阿尔色斯提[①]的憤怒一

① 在莫里哀的喜剧"厌世者"之內(英譯者注)。

样，反映了本人的整个历史，則它就不会再被打上“命运注定”的烙印。最重視权威的教育也不会減少我們的自由，只要这种教育所灌輸的观念与情感能够跟整个灵魂打成一片。在事实上，引起人們做出自由决定的正是整个的灵魂。有一个动力式的系列跟动作联在一起；这系列越能代表基本自我，則动作越是自由的。

§105. 我們的日常动作遵守联想律。我們在紧急关头所做出的决定，作为基本自我的表現而言，其实是自由的。

照这样講，自由动作是例外。有人最能控制自己的行为，总是每次三思而后行；甚至就这种人講，自由动作仍是例外。前面提过，我們一般地通过在空間的折射才看到我們自己；提过我們的意識状态結晶而成为字眼；又提过我們具体的、活生生的自我从而被盖上了一层外壳，这外壳是由輪廓分明的心理状态所組成的，而这些状态是彼此隔开的，因而是固定的。我們又补充过：为了語言上的方便以及为了促进社会关系起見，我們若不要突破这层外壳并假定它所盖住的东西之輪廓准确地被它表示出来，則这对于我們只有好处而沒有坏处。現在要再补充：那引起我們日常生活中种种动作的东西不是經常在变的种种感覺自身，而是跟这些情感結合在一起的种种不变影象。在我早晨慣于起床的时刻，自鳴鈡敲打起来；我可以象柏拉图所說的那样，“以整个灵魂”来接受这个印象；我可以让它和那充满我心中的一大堆模糊印象混合在一起；也許在这种情况下它就不会使我做出什么动作。但是一般地講，这个印象不会打扰我的整个意識，象石头落入池水里面一样；它仅仅使我发生一个要起床和做些日常事情的观念，而这是一个(比方說)硬化在表面上的观念。这个印象和这种观念終于彼此結合起来，以致动作不要自我过問就跟着印象发生。在这个例子里，我是一架有意識的自动机；所以我是这样，乃是由于这样对我只有好处而沒有坏处。

人們可以看出，日常生活里的行动大部分都是这样做出的：并且看出，由于感覚、情感、观念在記忆里的凝固化，外来印象所引起的动作虽然不是不知不覚的，甚至是合乎理性的，却跟反射动作有很多相象的地方。这些动作很多很多，但大部分不关紧要；对于它們，联想論才适用。它們合在一起是我們自由动作的基础；它們对于自由动作所起的作用跟种种有机官能对于我們全部意識生活所起的作用一样。并且我們愿向决定論者承認：我們时常在更加严重的关头放弃我們的自由；又承認，由于惯性或由于懶惰，当我們的整个人格需要(比方說)振作起来之时，我們反而听由局部心理过程去自流。当我們最可靠的朋友們一致劝我們采取某种重要步驟时，他們用了那么大力气所說出和坚持的情意停留在我們自我的表面上，并照方才所說种种观念的样子在那里被凝固化了。它們逐漸形成一层厚壳，把我們自己的情意遮盖起来；我們相信我們正在进行自由的动作；只有在事后回忆已經过去的事情时，我們才会发現自己錯了。但在这种情况下，在正要做出这个动作的那一刹那，也許会有某种东西起来反抗。这就是根深的自我冲到表面上来。这就是外壳經不起一种不可抵擋的冲击而忽然破裂。所以在自我的深处，在对于最合理的劝告作了最合理的考慮之后，另有一种什么东西在进行活动：可說这是情感与观念的逐漸醞釀以及忽然爆发，而对于这活动我們不是不知不覚，只是未加以注意罢了。如果我們对于这些情感与观念仔細回忆一下，我們可以看出：我們自己形成了这些观念，我們自己經历了这些情感；但是不知怎样我們懶得使用自己的意志力，每当它們升到表面上的时候，我們就把它們压到灵魂的最阴暗处去。我們所以无法用事前的明显情况来說明我們为什么忽然改变主意，就是这个緣故。我們想知道我們所以这样打定主意的理由，可是我們发現我們沒有任何理由就决

定了,甚至也許是違反一切理由而做出决定的。但在某些情況下,那正是最好的理由。因为在这情况下,所做的动作并不表示一个肤淺的、几乎外于我們的、清楚而易于說明的观念;所做出的动作符合我們全部最亲切的情感、思想、期望,符合那能代表我們整个过去生活的人生观,簡言之,符合我們个人关于幸福与荣誉的看法。因而为了証明沒有动机而仍可有所选擇起見,人們在日常生活里,甚至在瑣碎行动中去找例証就是緣木求魚。可以很容易証明,这些不关紧要的动作是跟一些有决定性作用的理由联系在一起的。在重大而紧要的关头,当行动严重影响我們在旁人面前的而尤其在自己良心面前的名誉时,我們向着通常所謂的动机挑战而毅然做出决定;我們的自由行动越加和灵魂的深处有关,則这种缺乏任何明显理由的情况就越加显著。

§106. 决定論認为一边是一个永久先后同一的自我,一边是种种彼此抵触的情感,但这仅是一种象征的說法。

但是决定論者卽使不把較重要的情緒或較根深的心理状态当作种种的力,他在这种时候仍把它們一个个分得清清楚楚,因而这使他对于自我采取一种机械的看法。他向我們指出,这个自我躊躇于两种相抵触的情緒之間,一会儿偏向这种,一会儿偏向那种,最后才选定一种。他把自我以及种种激动自我的情緒当作界限分明的东西看待,并認为这些东西在整个过程中始終絲毫未变。但是如果总是一个相同的自我在深思熟慮,又如果推动自我的两个相反情感也沒有变化,那末,本着决定論自身所根据的因果原則,自我怎能做出任何一个决定呢?实在的情况是这样的:由于自我曾已經驗了第一种情感,自我在第二种情感来到的时候已經有了微細的变化;在深思熟慮的整个过程中,自我不断发生变化,从而使得那激动自我的两种情感也变了样子。这样就形成了心理状态的一个动力式系列,

其中各状态彼此滲透和互相加强，而这系列通过一个自然而然的进展就会引起一个自由的动作。但是决定論始終在追求象征的表示，因而不得不用字眼来代替自我自身，以及代替在它們彼此之間占有这个自我的两种相反情緒。决定論通过种种被界說得淸淸楚楚的字眼把一种固定的形式先賦与当事人，継而賦与种种影响当事人的情感；这样一来，决定論就事先使得人和情感都沒有表現任何有生气活动的可能。决定論于是看到在一方面是永久先后自同的自我，在另一方面是那些同样先后自同的幷在对于自我进行爭夺的情感；在爭夺中，較强有力的情感必然得到最后的胜利。但是决定論者所注定要接受的这种机械論，除了是一种象征的表示外，一点价值也沒有。仔細的內省使我們知道內心的动力式过程确是事实，而机械論經不起这种証据的反駁。

§107. 自由和性格。决定論者接着发問：已做好的动作能是另外一个样子嗎？或者能被預知嗎？

总之，当我們的动作出自我們的整个人格时，当动作把人格表現出来时，当动作与人格之間有着那种不可言状的相象，如同艺术家与其作品之間有时所有的那样时，我們就是自由的。硬說我們在这种情况下受了性格的万能影响，这是无济于事的。我們的性格仍是我們自己。如果我們愿意的話，則可把一个人分裂为两个部分，以使我們通过一番抽象努力可以对于那进行感覺与进行思想的自我以及对于那个采取动作的自我輪流加以注意。但若从而做出結論，說两个自我之一在逼迫另一个，那就太荒謬了。那些問我們是否能改革我們性格的人們要受到同样的反駁。我們的性格确实每天在不知不覺地改变着；如果新的收获只象树木接枝一样地跟我們的自我联在一起，而幷沒有跟自我混合起来，則我們的自由会遭受損失。但是一旦发生了这种混合，我們就必得承認我們性格上所起的变化属于我們自己，

就必得承認我們把这变化收归已有。簡言之，如果大家同意把凡是从自我并且唯独从自我所发出来的动作称为自由动作，那末，表示人格的动作是眞正自由的，因为只有自我才有权利被当作这动作的創造者。如果大家同意在所做出的决定之某一特征上，在自由动作自身之上，去找自由意志，那末，大家就会承認自由意志确是事实。但决定論者覺得在这陣地上站不住脚，于是就向过去或向未来去找逃难的地方。他有时在思想上把自己移到較早些的一个时刻，并且肯定未来的动作从这时刻起将受到必然性的支配。他有时事先假定当事人已經做完这个动作，于是認为这动作是无法依照旁的样子发生的。反对决定論的人自己也甘愿接受这些新的說法，因而（也許不是沒有冒着一点危險）就同意把一种預料与一种回忆放到他們关于自由动作的定义里去；所預料的是我們所可能做的事情，所回忆的是跟已有决定不相同的另外一个可能决定。所以值得我們从这个新观点来看問題，把文字上的一切翻譯和空間的一切象征都抛开，而看看对于一个已在进行的动作，和对于一个将要进行的动作，純意識自己会有什么报道。这样，决定論者的原来錯誤以及反对决定論者的錯誤，在它們显然涉及有关綿延某些不正确看法的地方，可被我們可从另外一个方面指出来。

§108. 决定論者和自由論者关于“可能动作”的学說。

密尔說，“覺得意志是自由的一定就是这个意思：覺得我在做出决定之先能够选擇两种可能之中的任何一种。”① 主張自由意志論的人們确实这样解釋自由意志；他們認为当我們自由地做了一个动作时，另外一个动作是“同样可能的”。他們在这点上請了意識出来做見証，而意識指出在动作自身之外还有可做出

① “对哈米尔敦哲学的批判”，第五版（1878），第580頁。

相反决定的能力。决定論反过来講，認为有了某种指定前件，則事后只有一种动作是可能的。密尔接着說，"当我們假設地想着我們做了一种跟已做动作不相同的动作时，我們总假定在动作的前件里有些地方不相同。我們想象我們知道了一些沒有被知道的东西，又沒有知道一些确实已被知道的东西。"① 这位英国哲学家忠于他的原則，認为意識的作用在于报道实有情况，而不在于报道可能情况。我們在这后一点上不拟多談；人們可問在那种意义上自我看出它自己是一个决定原因，对于这問題我們拟加以保留。但是除了这个心理問題之外还有一个属于形而上学的問題；对于这个形而上学問題，主張决定論者和反对者沿着相反的路綫，而"先天式"地加以解决。主張决定論者的論証意味着：就指定的前件而言，只有一种相应的可能动作。主張自由意志論的学者却假定：从同样的前件可发出几种异于彼此却同样可能的动作。我們拟先行討論这个問題：两种相反动作或相反意志是否具有同样的可能性；也許这样我們就可得到一些启示，从而知道意志做出决定的过程具有什么性質。

§109. 人們对于做出决定的过程加以几何学式的（因而錯誤的）描述。

在两种可能的行动 X 与 Y 之間，我游移不决，一会儿选擇 X，一会儿又选擇 Y。这就是說，我經过一系列心理状态，而这些状态可分为两組，看它們是我傾向 X 时或傾向 Y 时的状态而定。其实只有这些彼此相反的傾向才是眞正存在的；我的人格在綿延的先后瞬間表現了两个不同的傾向，X 和 Y 不过是我們借其終点（好比說）来代表这两种傾向的两个符号。且让我們以 X 和 Y 代表傾向自身；这种新的表示方法对于具体的实有情况难道就是

① "对哈米尔教哲学的批判"，第五版（1878），第583頁。

一个較忠实的影象嗎？上文已經提过，我們必得注意这个事实：在經历两种相反的状态时，自我在生长，在扩張，在变化。要不是这样，自我怎能做出任何决定呢？所以不是恰恰有了两种相反的状态、而是有了一大堆陆續出現的不同状态；在这些状态中，我通过一种想象努力而辨别出两种相反的方向。为了語言上的較多方便我們的想象認为这些傾向或状态具有这两种方向，因而我們若同意不用这两个不变的記号，X 与 Y，来表示傾向自身或状态自身(因为它們經常在变)，而用它們来表示这两种不同的方向，那末，我們就可以更加跟眞实的情况接近些。我們还要記得这些都是象征的說法；其实不是有了两种傾向，甚至不是有了两个方向，而是有了这样一个自我：它正在通过它的游移不决而生长着与发展着，一直等到自由的动作瓜熟蒂落地出現时为止。

§110. 唯一实在的东西是那活生生的、在发展中的自我。我們通过抽象手續在自我中辨别出两个相反的傾势或方向。

但是对于有意活动的这种看法是不能滿足常識的，因为常識基本上篤信机械論，它喜欢界限分明的种种区别，喜欢用了意义明确的字眼所表示的或靠了空間不同位置所表示的种种区别。所以常識会这样想象：自我在經过 MO 这一系列的意識状态而到达 O 点时，就发現自己前面有着两个同样可能的方向，OX 和 OY。这些方向因而变成了东西，变成了意識大道所可通往的眞正途徑；到底走那条途徑則只有让自我决定。簡言之，我們唯有通过抽象手續才在活生生的、連續不断的活动中辨别出了两个不同的方向；而自我的这种活动現在却被这些方向自身取而代之，并且这些方向又变为一些不关紧要的、自己沒有活动能力的、听候我們选擇的东西。但是这样一

来，我們就必得把自我的活动移到另外一个什么地方去。我們于是照这个假設把这活动放在O点上；我們說，自我到达O点时就发現前面有两条路，自我躊躇，斟酌，最后选定其中一条。由于我們覺得对于意識活动在它不断发展各阶段的这个双重方向，要得到它的一个形象是有困难的，所以我們把这两种傾向跟自我的活动分开；这样，我們就得到一个进行活动而无偏見的自我徘徊于两种自己无活动能力的以及(好比說)被凝固化了的行动路綫之間。那末，如果自我选擇OX，则OY这条路綫仍然在那里；如果选擇OY，则OX这条路綫还可通行，以备自我在发現它有用时可以在它上面重新經过。我們是本着这种意义才在我們談論一个自由动作时，說相反的动作是同样可能的。即使我們不在紙上画出几何图形来，只要我們一旦在自由动作里辨别出一堆陆續出現的阶段，如对于相反动机的提出、躊躇、选擇，则我們就会不由己地并且几乎不知不覺地想起这种图形来，从而把几何学式的象征隐藏在文字的結晶之下。很容易看出，对于自由采取这种眞正机械看法就会自然地并且必然地发展为最倔强的决定論。

§111. 如果这种象征图形合乎事实，则自我的活动始終傾向一个方向。这样就得到决定論。

我們通过抽象手續在自我活动中辨别出两种相反的傾向；这活动最后发展为X或为Y。既然大家同意把自我的双重活动放在O点上，则我們就沒有理由把这种活动跟它所引起并为它組成部分的动作分开。如果經驗告訴我們X被选擇，则应該放在O点上的不是一种中立不偏的活动，而是一种虽然在表面上有过躊躇而其实事先已經傾向于OX方向的活动。如果情况相反，客观的观察証明Y被选擇，则我們必得这样推論：放在O点上的活动虽然对另一方向表示过一些动搖，其实它一直傾向于Y这个方向。若說自我在到达O点时漠不关心地在X与Y之間

选擇一个，則这等于把我們这种象征說法讲到一半就停止了。首先，自我要把这种連續不断的活动在O点上分出仅仅一部分去；其次，我們在这活动中无疑地辨别出两种不同的方向；最后，这活动并且还发展为X或为Y：在这种情况下为什么不在顧到头两点的同时又顧到最后这点呢？为什么在我們方才画出的几何图形內不把最后这点应有的意义表示出来呢？但是如果自我在到达O点时已經选擇了一条路，則另一条路虽然仍可通行也无用处，自我无法走这另一条路。我們的潦草象征图形原来只拟表示所做的动作之偶然性；由于一种自然而然的引伸，它竟于証明了这动作的必然性。

§112. 自由論者忽略了这个事实：已被选擇的是一条路而不是另一条路。

总之，贊成以及反对自由意志論的人們双方都認为在行动之先，有一种机械的搖摆发生于X与Y这两点之間。若我选擇了X，則前种的人們会說：我躊躇过，我深思熟慮过，因而Y是可能的。后种的人們会反駁，說你旣然选擇了X，所以你必定有一个为什么这样做的理由，那些說Y为同样可能的人們忘記他們拋开了这問題上种种条件中的一个条件。如果我对于这两种相反的解答进一步作番研究，則我发現它們二者有一个共同的假設：卽二者在X动作完成之后才进行分析，二者以MO綫代表我的有意活动之过程并使这綫在O点上分出OX与OY两根綫以代表两个方向，而这两个方向是我們的抽象在那以X为目标的不断活动中所辨别出来的。但是决定論者顧到他們所知道的一切情况，并注意到MOX这条綫已被走完。反对决定論的人們却企图忽略他們在画图时所根据的材料之一；OX与OY这两綫合在一起应当代表自我的活动进展，他們在画完OX与OY之后又把自我退回到O点上去，让自我一直在那里搖摆而听候他們下一步的布置。

§113. 但是这个图形所表示出来的仅仅是人們对于这过程之公式化了的記忆，而不是那引起这动作之动力式的进展。

但是我們的确不要忘記，这个把我們內心生活分裂在空間的图形其实完全是象征性的；这样的一个图形是我們无法画出的，除非我們假定我們的考虑已經完毕，我們的主意已經打定。如果你事先把图形画出，則你就假定你已达到了終点，又假定你在想象中已看到了最后的动作。总之，这图形对我沒有表示出正在进行中的动作，而只表示出已經做完了的动作。自我在經过MO綫并选擇X之后能否选擇Y？这个問题不用向我提出。我会回答，这种問法毫无意义。因为确实沒有MO綫，沒有O点，沒有OX途徑，又沒有OY方向。提出这样一个問题卽等于承認空間有可能充分代表时間，同时发生有可能充分代表陆續出現。这样就是要使画出的图形具有写实的价值，而不仅具有象征的价值；这样就是要相信我們能够在这图形上指出心理活动的过程，如同能够在地图上指出一支軍队的进軍路綫一样。自我經过一番深思熟虑的过程；这过程在做出这动作以前的一切阶段都有我們在場。于是我們把这过程中一系列的項目重新叙述一遍，而以同时发生这种形式来看待陆續出現，并把时間投入空間；又有意或无意地根据这个几何图形来进行推論。但是这图形代表一件东西而不代表一种进展。从其自己沒有活动能力这点上講，它只可算作人們对于整个深思熟虑过程以及对于做出最后决定之公式化了的回忆。既然这样，对于那使深思熟虑发展为动作的具体运动和动力式进展，它怎能提供任何启示呢？却是一旦图形已經画好，我們就在想象中回到已过去的时間，而認为我們的心理活动曾經恰恰走了在图形上所画出的途徑。这样一来，我們就犯了上面所提过的錯誤：我們先給事实一种机械的解释，然后以这解释代替事实自身。所以我們一开头就遇到种种不可克服

的困难：如果两种动作是同样可能的，則我們的选擇是怎样进行的呢？如果其中只有一种是可能的，則我們为什么相信我們自己是自由的呢？我們并沒有看出这两个問題所問的归根結蒂都是：时間是空間嗎？

§114. 根本錯誤在于混淆时間与空間。在肯定关于自由的直接經驗时，自我是不可能发生錯誤的，但它无法解釋这种經驗。

如果我看一看地图上画着的一条路綫并且沿着它追溯到某一点，則誰也不会制止我回轉过来以企图找出任何地方有无岔路。但是时間并不是人們可以重新走过一遍的一条路綫。誠然在一段时間过去之后，我們有充分理由把陆續出現的各瞬間当作是外于彼此的，从而設想有一根綫条在空間經过。但在这种情况下，我們要搞清楚这根綫条并不象征正在进行的时間，而只象征已經过去的时間。这一点同样地被贊成和反对自由意志論的人們忘記干净。前种的人在肯定人們有可能做出一种异于实有动作的动作时忘記这点，后种的人在否認这种可能时忘記这点。前种的人这样推論："路綫尚未走完，所以动作可采取任一方向。"我們的回答是："你們忘記在动作未做完之先談不上什么路綫，而动作旣已做完之后路綫已經走完。"后种的人会說："路綫是这样走完的，所以动作的可能方向不是任何一个方向，而只是这个方向。"我們的回答是："在动作未做完之先沒有任何方向，不管是可能的还是不可能的；理由很簡单：这时候根本談不上什么方向不方向。"这种拙笨的象征想法害了我們而我們还不知道；抛弃这拙笨象征則我們就可看出，决定論的論証具有这种毫无意义的形式："动作旣已做完就做完了"；又可看出，反对派的回答等于說："动作在未做完之先还沒有做完。"換言之，关于自由的問題，經过这番討論之后，仍然跟开始討論时恰恰一样。我們对于这种情况也沒有什么可大惊小

怪的；因为我們必得在动作自身的某些色調或性質中去找自由，而不能在这个动作对于尙未发生的动作之关系上或对于可能发生的动作之关系上去找自由。一切困难来自这个事实：双方都把深思熟慮过程設想为一种在空間的搖摆；而其实这过程是一种动力式的进展，在其中自我以及它的种种动机永远在变化着，如同眞正活生生的东西一样。在肯定自己的直接經驗时不会发生錯誤的自我，覚得自己自由，并且这样說出来；但是自我一旦企图向自己解釋自由是什么，則它除了通过一种在空間的折射之外就再也看不到它自己。所以有了一种机械性的象征，而这象征对于証明有自由，对于証明无自由，或对于解釋自由都沒有用处。

§115. 預知动作是可能的嗎？有人說預知多半可能，有人說預知絕对不会錯誤。

但是决定論不肯承認自己的失敗，它改用一种新的形式把問題这样提出："让我們把已經做好的种种动作放在一边，让我們只研究我們将要做出的种种动作。我們的問題是：若有一个具有較高理智的生灵从現在起把一切将要发生的前件都知道了，則他对于这些前件所将要引起的决定是否不能絕对准确地有所預知。"我們很愿意問題被这样提出；这种提法可給我們一个机会更准确地陈述我們自己的說法。但我們首先要辨別两种人；一种人說，知道前件就可使我們得到一种**多半不錯的**結論；另一种人說，可使我們得到**絕对不錯的**預知。我們說某一位朋友在某种情况下多半将照某种样子行事；与其說这是对我們朋友的未来行为有所預知，还不如說这是对于他的現有性格，即对于他的过去，下了一个判断。虽然我們的情感、观念、性格不断地变化着，突然改变到底是少有的事。若我們对于我們的一个熟人还不能說他的某些行动跟他的性格很符合，而另一些行动跟它絕对抵触，則这是更加少有的事。一切哲学家在这点上都意見一致，因为說一个

熟人的一个指定动作跟他的現有性格符合或抵触,并不就是把未来跟現在联在一起。但是决定論者的主張远远超过这点:他認为我們的答案是暫时的,而这仅是由于我們永远不能知道一切有关的条件;他認为随着我們知道了較多的条件,預知的可靠性就将逐步增加;他認为我們如果对于一切前件有了完全的、徹底的知識而絲毫沒有遺漏,則我們的預知就絕对不会錯誤。那末这就是我們所要研究的假設。

§116. 要完全知道一种动作的一切前件就等于去实在做出这一动作。

为了使得我們的陈述可以更准确些,且让我們設想有一个人要在严重的情况下做出一个好象自由的决定;把这个人称为彼得。又假定有一位哲学家(保罗)和彼得活在同一时期,或說他比彼得早活数百年,假如你愿意这样假定的話。保罗并且知道有关彼得动作的一切条件。問題在于保罗对于彼得所将要做出的决定是否能确定地預知。

可有几种不同的方式把一个人在指定瞬間的心理状态設想出来。我們看小說时就企图进行这种設想。不管作者在描写英雄的情感上,甚至在追述他的历史上,花了多大的工夫,小說的結局,被我們猜中或未被猜中,总会使我們对于英雄性格所已有的了解还較深刻一步。所以我們原来对于英雄性格只有一种不完全的了解。实在講起来,被翻譯成为自由动作的种种深层心理状态表达了并总結了我們整个的过去历史;如果保罗知道有关彼得动作的一切条件,則我們必得假定:彼得生活中的細节沒有一件是保罗所遺漏的,而保罗的想象把彼得的历史复制一遍,甚至重新經历一遍。但在这里我們要提出一个重要的区別。当我自己經驗某种心理状态时,我准确地知道这状态的强度以及它在对其他状态的关系上之重要性;我并不要依靠什么测量或比較,因为(比方說)根深情感的

强度不是旁的而只是情感自身。从另一方面讲，如果我企图向你报道这种心理状态，则除了使用一种数学性质的确定記号外，我就无法使你知道它的强度：我不得不估計状态的重要性，不得不把它跟以前状态以及以后状态比較一下，簡言之，不得不确定它在最后动作里所起的作用。我們說它是較强的或不强的，較重要的或不重要的，看它可以解釋最后的动作还是跟最后动作不相干而定。然而就我自己的意識而論，它覚到这种內心状态，它不需要这番比較：状态的强度，作为状态自身之一种不可言状的性質，直接呈現于它里面。換言之，心理状态的强度不是当作一种伴随这状态并表示其力量的特別标志而呈現于意識之中，如同代数指数一样。上文已經提过，强度所表現的反而是心理状态的明度，是心理状态的色調；如果所指的状态（比方說）是一种情感，則它的强度卽是它的被覚。所以我們在了解旁人的意識状态时要辨别两种方式：一种是动力学式的，卽是去亲身經驗这些状态；一种是靜力学式的，卽是把关于这些状态的影象，或宁可說，关于它們对理智的象征，卽关于它們的观念，来代替我們对于它們的体会。在靜力学的方式下，意識状态被想象出来而未被复制出来。旣然这样，就要在关于心理状态自身的影象上添加一个关于状态强度的指标；因为这些状态对于心中想着它們的人們无法再起作用，而这些人又沒有机会通过亲身感覚以知道它們的力量。那末这个指标必然具有一种数量性質：人們将指出某一情感比方說比另一情感有力量些，我們对它要多注意一些，它起了較大一些的作用。但是除非知道了这堆状态或心愿所引起的种种确定动作外，还事先知道了当事人后来的历史，那我們怎能知道这些呢？所以，如果保罗要想对于彼得在他历史上任何一瞬間的状态有着充分的观念，則只有两个办法可行。一个办法是：象小說家知道他自要把小說中的人物怎样

继續描写下去一样．保罗必得知道彼得的最后动作，必得对于彼得所要經过的先后状态在心中有一个影象，又必得指出这些先后状态在彼得整个历史上的价值，从而能够对于这个影象作一番补充。另一办法是：保罗要打定主意不仅在想象中而且在行动上去經历这些不同状态。前面一种假設一定用不着考虑，因为現在所爭論的正是：保罗若仅仅知道了以前的状态，則他能否預知最后的动作。因而我們不得不根本改变我們对于保罗所已形成的观念：他不象我們起先所設想的那样只是一个眼光可以看穿未来的看戏人，而是一个把彼得一生的情节事先彩排过一遍的演戏人。并且要注意，不能让保罗在扮演时遺漏任何一点細节，因为就是最平常的事情在一个人的生活史上都可有重大的意义；即使我們退一步，假設它們沒有重大的意义，則我們除非針对它們和最后动作的关系而論也不能断定它們絲毫不关紧要；而照假設，最后动作是我們所不知的。保罗要在彼得自己之先，經过种种不同意識状态；对于这些状态的发生过程，我們也沒有权利加以縮短，那怕只是縮短一秒鈡。因为比方說，同一情感的效果在綿延的每一瞬刻都在不断地堆积起来；并且这些效果的总和不能一下子就被体現出来，除非就其整体而論这情感对于最后动作的重要性已被知道，而最后动作正是我們所假定为尙未被知道的东西。但是如果彼得与保罗照同样的次序經驗了同样的情感，如果二人的心灵經过同样的历史，則我們对于二人将怎样加以辨別呢？难道根据二人所寄居的身体来辨別嗎？要是这样，則二人总在某些方面有所不同，卽二人在他們一生的任一瞬間都不会对于同样的身体有一个影象。难道根据二人在时間上的先后来辨別嗎？要是这样，則二人不能再亲眼看見同样的事迹。可是照假設，二人有着同样的經驗，二人有着同样的过去以及同样的現在，我們必得此刻明确地弄清这点：彼得和保

罗是一而二又二而一的，在他进行动作时被称为彼得，在我們重述他的历史时被称为保罗。我們若知道了有关条件則我們就能预知彼得在未来将怎样动作；这些条件越加被搜集得齐全，則我們对于彼得一生的了解就会越加亲切，并且我們就越加几近于把他的一生毫无遺漏地重新經驗过一遍。这样，我們就到达这样一个瞬間：那时动作正在发生，那时再沒有任何可被预知的东西，只有一些等待做出的动作而已。在这里又可看出，无論誰企图在心目中把一个眞正經过意志作用的动作复制出来，他所得到的結果只会是在这动作被做出之时或在它已被做完之后仅仅对它过目一下而已。

§117. 因而要問一个动作在一切前件都被指出之后能否被預知，这是毫无意义的。

一切前件都被指出之后，一种动作能否被預知呢？这是一个毫无意义的問題。因为对于这些前件的了解可有两种方式：一种是动力学式的，一种是靜力学式的。照第一种方式，我們会不知不覺地把自己跟我們所研究的人等同起来，会經过同样一系列的状态，从而会回到进行动作的那一瞬間；所以再也談不上什么預知的問題。照第二种方式，我們在描述以前状态具有什么性質外还估計了它們具有多大的重要性；仅仅这样做就已事先假定有了最后的动作。这种种在这里又使一派学者仅仅認識到：当动作尙待做出时，动作还沒有做好；而使另一派学者仅仅領会到：当动作已被做出后，动作就已經做完。这番討論象以前那番一样，使自由这問題絲毫未动地停留在討論开始时它所在的地方。

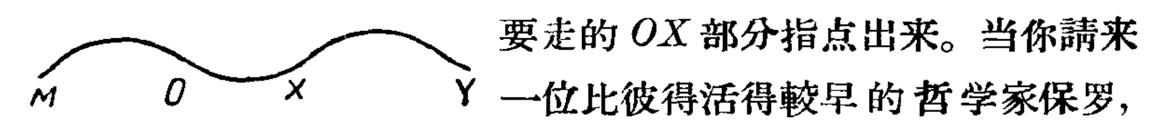
§118. 这里涉及两种錯誤：一种把强度当作大小而不当作性質，一种以物質性的象征代替动力式的过程。

我們对于这个双重論証加以更深刻的研究就可在論証的根原上发現思索意識的两种錯覺。第一种錯覺在于把强度当作心理状态的数学特征，而不当作一种特別的性質，而不当作种种不同状态的特别色調，如我

們在本书之初所已提过的那样。第二种錯覚在于抛弃意識所覚到的具体实有或动力式进展，而把这进展在它已到达終点时的物质性象征来做代替品，亦即把已做好动作的物质性象征加上一系列前件来做代替品。誠然，在最后动作已經做完之后，我就能把一切前件的应有价值估計出来，并把这些因素的互相作用想象为多种力的冲突或合成。但在前件与它們的价値已被知道之后还来問我們能否預知最后的动作，这就是把要証明的东西預先放到問題里去；这就是忘記我們不先知道最后动作(而最后动作正是我們尙不知道的东西)，就无法知道前件的价值；我們照自己的方式画出一个象征图形并用它以表示在完成后的动作，而这样发問就是錯誤地認为这图形是动作自身在进行时所自动地画出来的。

§119. 認为可以預知一种动作，归根結蒂是把时間和空間混淆在一起。

在这两种錯覚自身里又涉及第三种錯覚；我們可以看出，要問一种动作能否被預知归根結蒂是要問：时間是空間嗎？你起先把在彼得心中陆續出現的各种状态并排置列在一个設想的空間，并且把彼得的一生看作运动物体M在空間所經过的一条路綫$MOXY$。然后你在心中抹去这曲綫上的OXY部分，并且提出这个問題：在知道MO后，能否把运动物体經过O点后在曲綫上所要走的OX部分指点出来。当你請来一位比彼得活得較早的哲学家保罗，



并要他設想彼得将在什么条件下进行动作时，你向他詢問的基本上就是这个問題。这样說来，你使这些条件都齐备了；由于你的布置，到了时候自然会出現一条在平原上已做好标志的道路；这条道路即使我們不曾走过并永远不会去走，我們也可从山頂上向它观望。但是你不久就看出：除非MO綫上各点的位置，不仅在它們彼此关系上而且在它們对于$MOXY$全綫各点的关系上，都指点給你

看了，光知道曲綫的这一部分还是不够的。而这卽等于事先提出我們所正要尋求的因素。于是你改变你的假設；你知道时間不需要被我們看見而需要被我們經历；因而你做出这个結論：如果你对 MO 綫的知識不是充足材料的話，則这必是由于你是从外面去看这根綫而沒有設身处于 M 这点的地位；这点不但經过了 MO 而且經过了整个曲綫，从而使 M 这点的运动变为你自己的活动。所以你把保罗請了出来，又把他和彼得合成一体。这样一来，保罗在空間所經过的綫很自然地就是 $MOXY$ 綫，因为照假設，彼得經过了这根綫。但是你絲毫沒有証明：保罗預先知道彼得的动作；你只指出彼得照着他已做出的样子做出了这一动作，因为保罗已变为彼得。誠然，你又不知不覺地回到你原先的假設，因为你不断地把正在向前进展的 $MOXY$ 綫跟已經走过身了的 $MOXY$ 綫混淆在一起；卽是說，你不断地把时間跟空間混淆在一起。在需要保罗时，你請他下山并把他和彼得合为一体；不需要时，你就让他重新上山頂，回到他原来的观望台上去。非怪他在上山之后就看見 $MOXY$ 綫完完全全在那里：原来他自己剛把它完成好了。

§120. 这番混淆来自对天文現象的預測。

科学好象指出，我們在許多情况下确实可以預知未来；这就使这番混淆变为很自然的和几乎不可避免的。难道我們不曾預測天体的会合，日蝕月蝕，簡言之，大部分的天文現象嗎？这样，人类理智难道不是在眼前这一瞬間掌握了非常长久的一段未来綿延嗎？无疑地，它掌握了。但是这种預測跟对于自愿动作的預知沒有絲毫相同之处。的确，在下文就可看出，那使我們对于天文現象能够加以預測的种种理由正是那些使我們对于一个出自自由活动的动作不能事先加以确定的理由。这是因为物質界的未来，虽然它跟一个有意識生存者之未来同时发生，却是无法跟生存者的未来相比

拟的。

§121. 以物理运动的想象加速为例。

为了指出这种重要区别起見，让我們暂时假設有一个搗乱的魔鬼，比笛卡尔所禳求过的那个还要魔力大些，又假定他下令把宇宙的一切运动加速到两倍。在天文現象上，至少在那些使我們能預測天文現象的方程式內，不会发生任何变化。因为在这些方程式內，t 这个符号不代表一段綿延而代表两段綿延之間的一种关系，代表一些时間单位，簡言之，代表某些数量的同时发生；这些同时发生，这些一同出現，仍会有以前同样多的次数；只是使它們分开的間隔要縮短些，但是这些間隔永久不出現于我們的計算內。而这些間隔恰恰是我們所經历的綿延，是我們意識所覚到的綿延；如果我們从日出到日沒不曾經驗到平常那样久的綿延，則我們的意識卽刻就会告訴我們日子已經縮短。毫无疑問，意識不会去测量这番縮短，也許它甚至不会直接覚得这是一种在数量上的变化；但是他会通过某一种或另一种方式而覚得經驗的积累比平常減少了，而覚得日出与日沒之間所成完的进展跟平常不一样了。

§122. 天文預測就是一种这样的加速。

那末，当天文学家預測(比方說)一次月蝕时，他仅按照他自己的方式使用我們所賦与那位搗乱魔鬼的魔力。他下令要时間加快十倍、百倍、千倍；并且他有权利这样做，因为他所这样改变的只是意識間隔的性質，又因为照假設，这些間隔并不出現在我們的計算內。所以他可以把天文时間上的几年，甚至好几百年，放到心理綿延上的几秒鍾內。在他事先画出一个天体所要經过的路綫时，或以一个方程式去代表这路綫时，他就做了这样的一个手續。他所做的只是在这个天体和其他天体之間建立一系列的位置关系，一系列的同时发生与一同出現，一系列的数目关系。至于严格所謂

的綿延，它不出現于計算之內；只有那能經历这些間隔的意識才能覺到这綿延，在事实上，意識經历这些間隔自身而不仅仅覺到各間隔的首尾两端。的确，我們还可以設想：意識过着非常迟緩与懶惰的生活，以致它的一眼就可把这天体的整个路綫看完，恰如在看見一顆流星时我們把它的先后位置看作一条发亮的綫一样。这样的一个意識会发現它自己眞正处于天文学家在想象中使他自己所处的条件下；天文学家所認为在未来的現象，它会覺得已在眼前。实在講，天文学家所以能預測一种未来的現象，乃是由于他在某种程度上把未来現象变为眼前現象，或者至少是由于他把我們和未来現象之間的間隔大大縮短。总之，我們在天文学內所談論的一段时間乃是一个数目，而这数目內各单位的性质在我們計算中无法被規定清楚；因而我們可以随我們的高兴而假定这些单位是随便多么小，只要我們把这假定推广到整个运算过程里去，从而在空間位置上保持原有的先后关系就可以。于是我們将在想象中面临我們所要預測的現象；我們会知道恰恰在空間的那一点以及恰恰經过几个时間单位之后就将发生这一現象。如果我們再恢复这些单位在心理上的原有性质，則我們就是把这現象重新投到未来时間里去，并且說我們預見到它，而其实我們已經看見了它。

§123. 在处理意識状态时，我們不可能改变它們的綿延而不同时改变它們的性质。

这些时間单位构成活生生的綿延；由于它們不易为科学所掌握，所以天文学家对于它們可以随便加以处理。但是它們恰恰是心理学家所关心的东西，因为心理学家处理这些間隔自身而不处理各間隔的首尾两端。誠然，純意識不把时間看作一堆綿延单位的总和；不借助于其他东西的話，意識对于測量时間就无法进行，甚至沒有理由进行。但是一个只延长（比方說）一半原来日数的情感对于意識就会跟原来的情感不同，本可逐渐加

濃其实質并改变其色調的千百种印象都不再出現于这情感里。誠然，当我們对这情感加上一个名称时，当我們把它当作一件东西看待时，我們相信我們能把它的綿延縮短一半（比方說），又把我們历史的其他部分也縮短一半，好象我們的生活还跟以前一样，不过尺寸縮小了就是。可是我們忘記了这些意識状态乃是过程而不是东西；忘記了我們所以用单独一个字眼代表它們中間的任何一个乃是为了語言上的方便；忘記了它們是活生生的，因而是在不断变化中的；忘記了由于这种緣故我們就不可能在一方面从它們减去一二瞬刻，而在另一方面又不使它們因損失一些印象而变成內容較貧乏并从而变得性質不同。我很懂得，一个行星的軌道可以一下子或在很短时間內就被我們看見，因为在这里唯一有关的东西是行星的先后位置或行星运动的种种結果，而不是那些把它們分开的相等間隔之綿延。但当我們所处理的是一种情感时，它除了自身被人們感覚以外就沒有任何确定的結果。为了好充分估計这种結果起見，我們必得經历这情感自身的一切阶段，必得經过同样的綿延。即使这情感最后引起一种确定的动作，而这动作可比作行星在空間的一个确定位置，我們对于这动作的知識也很难使我們把这情感对于整个一生的影响估計清楚；而这种影响正是我們所要知道的东西。一切預見其实都是看見；我們若把一段未来时間随便縮短到什么程度，并同时不要改变各部分彼此之間的关系，如同在进行天文預測时一样，則这种时候就有了这种的看見。但是縮短一段时間的意思除了是使那些充滿时間的意識状态变为較空虛或較貧乏之外，还是什么呢？恰恰由于我們把一系列心理状态当作固定不变的基础，所以我們才能使一段天文时間在綿延单位的长短上随便怎样改变，从而我們才有可能看見一段被縮小尺寸

的天文时間；这方面的可能性难道不意味着：我們要以同样方式去改变一系列心理状态就是不可能的嗎？

§124. 过去綿延和未来綿延在这方面的区别。

这样，当我們問一种未来的动作可否被人們預知的时候，我們不知不覺地把两种东西等同起来。一种是时間，它是各准确科学所处理的，又是可还元为数目的；一种是眞正的綿延，它的所謂数量其实是一种性質，并且若是从它减去一二瞬間，則那些充满于其中的事实就不可能不改变性質。在一大堆的情况下，我們有充分理由处理眞正的綿延，如同处理天文时間一样：这事实无疑地使人們較易于把时間与綿延等同起来。例如当我們回忆过去，即回忆一系列往事的时候，我們总把过去縮短，我們却不因此就歪曲了那些对我們有趣的事件之性質。理由是：我們已經知道了过去；因为进展就是心理状态的存在本質，心理状态在它到达进展的終了时就变为一件东西，而我們对于这东西一下子就能在心目中有一个形象。在这里，我們发現我們自己所处的地位相同于天文学家把一个行星所需要好几年才走得完的軌道一眼就看完时的地位。其实，天象預报应当比作对于以往意識状态的回忆，而不应当比作对于未来意識状态的預知。但当我們要确定一个未来的意識状态之时，不管这状态是多么不深刻，我們无法再認为种种前件是处于靜止状态中的一堆东西；我們要認为它們是处于动力式状态中的一串过程，因为我們所关心的只是它們的影响。可是它們的綿延就是这种影响。所以縮短未来的綿延以便事先看出这綿延的各部分就无济于事了；人們必得在这种綿延开展时去經历它。就根深蒂固的心理状态而言，在預見、看見、动作三者之間沒有任何可辨别得出来的差异。

§125. 决定論者提出这个論証：心理現象遵守"前件同則后件同"的定律。

决定論者現在只有一条出路了。他多半会放弃前說，不再肯定我們有可能預知一种未来动作或意識状态。他却会主張每一种动作取决于它在心理上的种种前件；換言之，主張意識界的事实是遵守規律的，如同自然界的現象一样。这种进行辯論在骨子里意味着：他要抛开具体心理状态的特别标志，为的是怕他自己会遇到种种对之无法加以象征，因而对之无法加以預知的現象。这样一来，这些現象的特別性質就被丢在脑后去了；但是人們又說，它們既然是現象就必得遵守因果律。于是他們这样申辯：因果律的意思是說，每一現象取决于它的种种条件；換言之，是說同样的原因产生同样的效果。那末或者动作跟以前的种种状态有着分不开的联系；不然的話，因果律就有了一个不可理解的例外。

§126. 但就內心状态而論，同样的前件永远不发生第二次。

决定論者的論証，其最后这种形式和我們以前討論过的一切其他形式幷沒有人們所可能設想的那大差异。說同样的內心原因会产生同样的效果，卽等于假定同样的原因能在意識的舞台上出現第二次。如果綿延是我們所說的那种样子，則根深的心理状态是根本上不同于彼此的，則任何两个状态不可能是十分相象的，因为它們是一个生活过程中的两个不同瞬間。外在物件上幷不显出已过去时間的迹痕，所以时間虽然先后不同，物理学家可以再度得到完全相同的簡单条件。可是对于保持其迹痕的意識而言，綿延是一种千眞万实的东西。我們在这里无法談論什么完全相同的条件，因为同样的瞬間不能发生两次。人們說，卽使沒有完全相同的两个根深內心状态，我們的分析可把这些不同状态化成較一般性的、較相类似的因素，从而在它們之間进行比較。这样說是无济于事的。这就等于忘記：卽使是簡单的心理因素，不管它

們是多么不深刻的，它們都有它們自己的生命与人格；它們处于不断变化的状态中，同一情感只要重复出現一次就变成一种新的情感。这情感跟同样的外因有关，或以同样的姿态表現自己；除了这点以外，我們使用以前的名字去称呼它确是毫无根据的。所以，根据两种意識的所謂彼此类似以推論同样的原因产生同样的效果，这簡直是把我們所要証明的东西預先放到問題里面去。总之，因果关系倘若在內心界仍然有效，則它跟我們所謂自然界的因果关系不能有絲毫相象的地方。对于物理学家而言，同样的原因永远产生同样的效果；对于不肯訨自己被仅仅表面类似所迷惑的心理学家而言，根深的內心原因总共只产生一次效果，永远不会产生第二次。如果人們現在說这种效果和这个特别原因有着分不开的联系，則这种說法只有下面两种意思之一。一种意思是：前件既被指出，未来动作有可能被預知。另一种意思是：动作既已做完，在同样的条件下沒有可能发生任何其他动作。我們在前面已經看出，这两种說法都是毫无意义的，并且二說都涉及一种对于綿延的錯誤看法。

> §127. 对于决定論者整个論証所根据的因果观进行分析。

然而决定論者这个最后說法值得我們討論一下，那怕这样做只是从我們的观点来把“决定”与“因果”两个名詞的意思解釋清楚。我們已經說过，我們既談不上按照預測天文現象的样子去預知一个未来动作，也談不上在一个动作已經做完后来肯定在原来情况下不可能发生任何其他动作；我們的这番話是白說了。我們已經补充过，即使普遍决定的原理采取“同样原因产生同样效果”的形式，它在意識状态这个內心界也絲毫沒有意义，这番补充的話也是白說了。决定論者也許在这三点的每一点上都个别地承認我們的說法；他会承認在心理学的范圍內决定这

个名詞不能具有这三种意义的任何一种；他又多半无法发現第四种意义；然而他会繼續重复地說，动作和它的前件有着分不开的联系。我們在这里所遇到的誤会是那样根深蒂固，所遇到的成見是那样頑强，以致我們除非从根本上去打击决定論者就不能駁倒他們；而問題的根源卽是因果律。通过对于因果观念的分析，我們可指出这观念所涉及的模糊意义。我們至今为止只对于自由提出了完全消极的看法；現在虽不拟为自由下一个正式的定义，我們通过这番分析也許可对之得到进一步的了解。

§128. 因果关系，作为“恒常的陆續出現”，不适用于意識状态，也不能証明沒有自由意志。

我們看見种种物理現象，而这些現象遵守种种規律。这就是說：(1)以前見过的現象 a、b、c、d 能够照原先的形状再度出現，(2)某一現象 P 曾发生于条件 a、b、c、d 之后，而且只发生于这些条件之后；只要一旦同样的条件再度发生，則 P 必然地再度发生。如果因果原理并不告訴我們别的东西，象經驗論者所說的那样，則我們愿意向他們承認，說他們的原則是从經驗中得来的。但是这原則就再也无法証明任何跟自由論会有抵触的东西。因为照这样講，我們将这样理解：在任何时候經驗指出有了这种恒常的陆續出現，在那时候确定的前件就会产生一种确定的后件。但是我們要問：在意識界是否也找得到这种恒常性；自由意志的整个問題就在这里。我們暫时向你們承認：因果原理不过是把以前所观察到之千遍一律而无例外的陆續出現总結一下而已；在根深的意識状态里尙未发現过恒常的陆續出現，因为要預知这些状态的企图是永远会失敗的；既然这样，你有什么权利把这个原則应用到这些状态上去呢？照你說，我們所观察到的种种事实表現着决定关系，而这关系是这个原理自身的唯一泉源；既然这样，你怎能根据这个原理来証明内心状态的决定关系呢？实在講起

来，当經驗論者們利用因果律以証明人們沒有自由时，他們乃是本着一种新的意义来解释因果这个名詞，而这种新意义正是常識对这个名詞所采取的意义。

肯定两种現象恒常地陆續出現，确实就是承認：我們在看見头一种現象时就已經看見第二种現象。但是两个观念之間这种純主观的联系对于常識还是不够。从常識看来，如果关于第二种現象的观念已經包含在关于第一种現象的观念里，則第二种現象自身必然客观地(不管通过什么方式)存在于第一种現象內。而且常一定会得到这个結論，因为必先在哲学上有了很大的修养才能准确地辨别这两种东西：一种是客观联系，它发生于現象自身之間；一种是主观联想，它发生于关于这些現象的观念之間。这样一来，我們不知不覺地从第一种意义过到第二种意义上去，我們把因果关系想象为未来現象之預存于它的种种現有条件中。可是这种預存是可用两种不同方式来解释的，这观念的模糊意义恰恰就从这里开始。

§129. 因果关系，作为未来現象之預存于它的种种現有条件中，在一种形式下破坏具体現象。

首先，数学为这种預存向我們供給了一个类型。我們在一張紙上画一个圓圈，画圓圈时的运动自身就产生了圓形的一切数学特性。照这种意义講，可說有无数的定理預存于定义之中，虽然对于把这些定理推算出来的数学家而言，它們是散布于綿延里的。誠然，我們在这里是在純数量的領域里；誠然，由于几何特性可用方程式表示出来，我們很容易了解为什么那表示图形基本特性的原始方程式可以演变为无数的新方程式，而这些新方程式在实际上被包含在原始方程式內。相反地，种种陆續发生的并为我們五官所知覺的物理現象不仅在数量上有区別，在性質也同样有区別，所以要一下子就說这些現象彼此相等是有

一些困难的。但是正因为它們是通过我們的五官而被知覚的，我們就好象有了充分理由把它們在性質上的区别归諸它們在我們心中所产生的印象，就好象有了充分理由来假定在我們的多样性的感覚之后有一个純一性的物質界。这样一来，我們把我們五官所加諸于物質的种种具体性質，如顏色、热力、抵抗力，甚至重量，通通剝去；我們最后只剩下純一的广度，只剩下无物体的空間。到这时候，唯一可做的事就是在空間画出种种图形，就是使这些图形遵照数学公式运动，就是以这些几何图形的形状、位置、运动来解釋物質的明显性質。我們知道，位置是用一系列固定数量表示出来的，运动是用一个定律，卽用种种可变数量之間的一种不变关系表示出来的。但是形状是心中的一个影象；不管我們假定这影象是多么稀薄，多么透明，只要我們的想象对它有了(好比說)一个視覚性的知覚，它就仍然是一种具体而不可再分析为其他东西的物質性質。所以必得把这个影象自身扫除干淨，而以画图形时的运动之抽象公式去代替它。于是你可想象有种种代数关系縱横交錯在一起，它們通过这番縱横交錯而变为客观的东西，并且仅仅由于它們复杂性所起的作用就产生了双目可見、双手可触的具体实有。你这样想象不过是按照未来实在地預存于現在的意义来理解因果原理，又把这原理的种种涵义申引出来而已。我們这时代的科学家，也許除了克尔文外，确还沒有把抽象手續进行到这种地步。这位敏銳而淵博的科学家曾經假定：空間充滿一种純一的、不可被压縮的液体，空間有种种旋渦涌动着，从而产生物質的种种属性。这些旋渦是物体的組成因素；这样一来，原子变为运动，物理現象被还元为恒常的运动，而这运动发生在一个不可被压縮的液体內。但是这种液体是完全純一的，在它的各部之間旣沒有将之隔开的空隙，又沒有任何可資辨别的差异；如果你注意到这些，則你可看

出一切发生于这液体内的运动其实就是絕对的静止,因为在这运动发生之前、之时、之后,沒有任何东西发生变化,整体之內沒有絲毫变化。这样看来,这里所講的运动不是一种实在发生了的运动,而仅仅是一种呈現于人們想象中的运动:它是种种关系之間的一种关系。人們虽然沒有明确地提出,却隐約地假定运动和意識有些关系.假定在空間只有同时发生,又假定物理学家的任务是向我們提供一些計算方法,以使我們能为我們綿延的任何一瞬間算出这些关于同时发生的关系。沒有任何体系比这个体系把机械論貫徹得更加徹底,因为物質的最后組成因素之形狀在这里都被分析为一种运动。但是笛卡尔的物理学已經預先有了这种解释。笛卡尔認为物質不是旁的而只是純一的广度;果眞这样,則对于广度各部分的各种运动,我們能通过那支配它們的抽象規律或通过种种可变数量之間的一种代数公式而加以設想;但是我們不能以影象的具体形式来表示它們。并且我們不难証明:在机械解释上的进展越加能使我們发展这种因果观,因而越加能使我們从原子身上剝去它的感覚性質,那末,自然現象的具体存在就越加傾向于消失在代数公式的烟雾中。

§130. 这样的因果观引起笛卡尔的物理学与斯宾諾莎的形而上学,但它若不抛开綿延就不能把未来跟現在联在一起。

照这样講,因果关系是一种必然关系;这句話的意思是說,这关系会无穷地几近于同一关系,如一根曲綫几近于它的漸近綫一样。同一原理是我們意識的絕对規律,这原理肯定:我們所想的东西在我們想着它的时候是被我們想到了的。这原理所以具有絕对必然性乃是由于它沒有把未来跟現在联在一起,而只把現在跟現在联在一起。意識在自己忠于职务并限于宣示心灵的眼前明显現象时对于自己有着不可动搖的信心;同一原理就把这种自信心表示出来。但从其

被認为可把未来跟現在联在一起而言，因果原理永远不能具有必然律的形式；因为实在时間的先后瞬間并不是彼此联在一起的，而任何邏輯上的努力都无法証明，曾經发生的东西将来还会发生或还会継續发生下去；都无法証明，同样的前件永远可以引起完全相同的后果。笛卡尔那样透徹地明白这一点，以致他把物理界的恒常性又把同样效果的継續发生归諸上帝所經常重新施舍的恩惠，他建立了一种（好比說）刹那性的物理学，以說明一个其全部綿延尽可放在現在这一瞬間的宇宙。斯宾諾莎主張，現象的无限系列，对于我們，具有在时間內陆續出現的形式，在絕对之中这系列即等于神的单一性。照这样說，他一方面假設現象之間的表面因果关系溶化为絕对之中的同一关系，另一方面假設事物的无限綿延全部包含在一个单独的瞬間內，而这瞬間就是永久。总之，不管我們研究笛卡尔的物理学也好，研究斯宾諾莎的形而上学也好，或者研究近代的科学理論也好，我們处处都发現人們渴望在因果之間建立一种邏輯性的必然关系；我們在下文可以看到，这种渴望表現于一种傾向，要把陆續出現关系变为固有关系，要拋弃活跃的綿延，又要把根本性的同一来代替表面性的因果。

§131. 現象的必然决定关系意味着沒有綿延；但是我們持續下去，所以是自由的。

倘若因果被解释为必然的联系，而因果观的发展引起斯宾諾莎或笛卡尔的自然观，則反过来講，在先后現象之間所建立的一切必然决定关系可說是由于我們模糊地看出，有一种数学式的机械关系在現象的多样性后面。我們并不認为常識已經直觉地想到物质分子运动論，更不認为常識直觉地想到斯宾諾莎的机械論。但是可以看出，結果好象越加跟原因必然地联在一起，則我們越加傾向于把結果放到原因自身內去，如同把經过数学

推演而得来的結果放到原理內去一样，并从而把綿延的效果一笔鈎銷。在种种同样外在原因的影响下，我今天的行为并不跟昨天的一样，这絲毫不足奇怪，因为我变化，因为我持續。但是离开我們的知覚来看，事物好象沒有持續下去；我們越加研究这个观念，則从我們看来，要假定同样原因在今天不会产生它昨天所已产生的效果，对我們就显得越加荒謬。誠然，我們确实覚得，虽然事物不象我們一样地持續下去，也必得有个理由使現象对于我們显得是陆續出現的而不是同时一下排列出来的。由此可知，因果观念虽然无限地接近于同一观念，却是所以从我們看来，它們二者永远不能合而为一就是这个理由；要使二者相合，則除非我們对于数学机械論有一个清楚的观念，或者除非有一种玄妙的形而上学打消了我們在这点上应有的顧慮，就不成功。同样地明显，随着我們越加傾向于把綿延当作我們意識的主观形式，我們就越加相信在現象之間有着必然的决定关系。换言之，我們若越加傾向于把因果关系看作一种必然决定关系，則我們就从而越加肯定事物不象我們一样地持續下去。这等于說，我們越加把因果原理加强起来，則我們越加强調物理現象系列和心理現象系列之間的差别。从此就終于可以得到一番推論，不管这意見多么使人难于理解；这番推論是：倘若我們假定外在現象之間存着数学上的固有关系，則这假定应該会使人們信仰人类意志有自由，而这信仰可当作这假定的一种自然結果，至少当作一种說得过去的結果。但最后这种結果不是我們眼前要討論的，眼前只拟指出因果这一名詞的第一种意义，我們認为我們已經說明：由于有了某种关于綿延的看法，人們很容易通过一种数学的形式来設想未来預存于現在之內，而这种看法，虽然表面上看不出来，是常識所相当熟悉的。

§132. 預存可当作預先設想，設想有一种若不經过努力則我們不能使它实現的动作。这种預存并不涉及必然决定关系。

但是还有另外的一种預存，这种是我們較为熟悉的，因为直接意識向我們供給了这个类型。在事实上，我們經历了意識的先后种种状态；虽然后面的状态不包含在前面的状态之內，我們在經历前面一状态时对于后面一状态有着一个模糊的或不大模糊的观念。这观念的事后变为动作却不显得是确定的而仅是可能的。但在观念与动作之間发生了一些几乎不知不覚的中介过程，整个这过程对我們具有“自成一类”的形式而被称为努力感。从观念到努力，从努力到动作，进展是那样的連續不断，以致我們无法知道观念与努力在那里結束，动作在那里开始。由此可見，我們在某种意义上仍然可說未来預存于現在之內。但是我們要补充說，这样的預存是很不完全的；这是由于我們現在所想着的未来动作被我們当作可能实現的，而并未被当作已实現了的；又是由于我們即使把那些为了实現它而必需做出的努力都計划好了，我們覚得仍有停止执行的机会。那末，如果我們照这第二种形式設想因果关系，則我們能够“先天式”地肯定：因果之間再也不会有必然决定关系，因为結果不会再呈現在原因之內。結果被当作一种仅仅的可能，或者被当作一个也許沒有相应动作接着发生的模糊观念，結果才呈現在原因之內。这种不很准确的說法能为常識所滿意，却是沒有什么可奇怪的。儿童与原始人类多么甘愿相信有一个离奇古怪的自然界，在其中，反复无常性所起的作用并不亚于必然性；我們只要把这事实想一想就可明白常識为什么滿意。老实講，对于因果的这种看法反較容易为一般人所了解，因为这看法不需要人們做出任何抽象努力，而只要人們假定在外界与內界之間，在客观現象的陆續出現以及主观現象的陆續出現之間，有着某种类似的地方就可以，

§133. 如同第一种因果观引起斯宾諾莎的形而上学，这第二种因果观引起来布尼兹的哲学。

实在讲起来，对于因果关系的这第二种看法比第一种更自然些，因为人們心中要求有一个影象而这种看法滿足了这一要求。如果我們会在經常比B先出現的A現象內去找B現象，则这是由于把两个影象联想在一起的习惯終于使我們觉得：第二种現象(比方說)被包扎在第一种里面。我們于是自然而然地把这番客观化的过程貫徹到底，并且把現象A自身变为一种心理状态，而认为現象B(当作一种模糊的观念)包含在这种状态內。既然这样，我們簡直就認为两个現象之間的客观联系类似那把关于这种联系的观念暗示給我們的主观联想。这样一来，人們就把事物的种种性质看作种种实在的、并且有些类似我們自己状态的**状态**；人們認为物質界具有一种模糊的人格，而这人格散布在空間，虽然它不明确地賦有意志力，它却被一种內在冲动，被一种努力从一个状态引到另一状态。古代的物活論就是这样的；这是一种不徹底的，甚至自相矛盾的說法。这說法虽然把真正的意識状态賦与物質，却使物質仍然具有广度；它一方面把物質的种种性質散布在空間，另一方面又把这些性質当作內心的(即簡单的)状态。一直等到来布尼兹，这种矛盾才被去掉；他并指出：如果外在性質或外在現象的陆續出現被解釋为我們自己观念的陆續出現，那就必得把这些性質当作簡单的状态或知觉，又必得把支持这些性質的物質当作不占空間的、类似我們灵魂的元子。但是果眞这样，則物質的先后状态不能从外面被知觉，如同我們自己的心理状态不能一样；我們必得提出先定的和諧这个假設以說明这些状态怎能表示彼此。这样，我們对于因果关系的第二种看法引起了来布尼兹的哲学，如同第一种看法引起了斯宾諾莎的形而上学一样。在两种情况下，我們仅仅把常識所具有之两种不徹底的、模糊

的观念发揮到最大限度或陈述得更加精确。

§134. 第二种看法并不包括必然决定关系的意思。

現在可以清楚地看出：因果关系，照第二种看法来講，并不包括結果必然決定于原因这种意思在內。哲学史上的事实可以証明这点。我們知道古代的物活論是这种看法的最早产物，又知道它借助于一种实在的、"有請即到的神灵"来解釋种种原因以及种种結果的恒常陆續出現；这神灵有时被認为是一种必然，它处于事物之外，翺翔在事物之上；有时被認为是一种內在的理智，它所遵守的規則有些象那些支配我們自己行为的規則。来布尼兹的元子，其种种知覚并不必然地決定彼此；上帝要把它們的次序事先安排好。事实上，他所以提出他的元子論不是由于他对元子有了某种看法，而是由于他只以元子来构成宇宙。他旣然否認了实体之間的一切机械影响，他就不得不說明这些实体的种种状态怎样彼此配合。所以就有了一种決定論，其发生乃是由于不得不肯定有一种先定的和諧，而完全不是由于对因果关系有了动力学式的看法。但訨我們把历史事实放在一边。我們对于一种不确定的努力有一个观念，对于一种自身尚未发展为动作并且在其中动作仅仅处于观念阶段的努力有一个观念；意識自身証明，关于力的抽象观念就是这个观念。換言之，对于因果关系的动力学式看法認为事物具有一种綿延，而它絕对类似我們自己的綿延，不管我們自己綿延的性質是怎样的。这样看待原因对于效果的关系就等于假定：未来对于現在的联系在外物界不比在我們內心界較为紧密。

§135. 关于因果与綿延这些互相矛盾的解釋，其中每一种都可保証人类有自由；可是合在一起就消灭自由。

我們从这种双重的分析可以推論：因果原理涉及两种互相矛盾的綿延观，涉及对于未来預存于現在之两种互不相容的看法。人們有时候把一切現

象，物理的或心理的，看作同样地持續下去，因而看作跟我們同样地持續下去；在这种情况下，未来只是以作为一个观念才存于現在；并且由現在过到未来之历程采取了一种努力的形式，而这努力未必总能使所設想的观念得以实現。另一方面、人們有时候把綿延看成意識状态的特别形式；在这种情况下，人們不再把事物当作跟我們同样地持續下去，而承認事物的未来以一种数学的方式預存于事物的現在之内。現在要指出，这两种假設中的每一种，分开来看，都可保証人类有自由。因为从第一种假設可得这个結論：自然界的一切現象甚至都是偶然性的。第二种假設認为物理現象所以有必然决定关系乃是由于事物不象我們一样地持續下去，从而促使我們把那經历綿延的自我当作一种自由的力。所以每种对于因果的明确看法，在我們知道自己的意义时，自然而然地会引起人类自由这个观念。可是不幸得很，人們已經养成对于因果原理同时采取两种意义的习惯；这是由于一种意义对于我們的想象力說起来較好听些，而另一种意义对于我們进行数学推論更加有利。有时候、我們特别想到物理現象的恒常陆續出現以及一种現象变成另一現象所要經过的内在努力。有时候，我們注意这些現象的絕对恒常性，并且从恒常性这观念通过不知不觉的步驟而过渡到数学必然性这观念，而数学必然性这观念和按照第一种意义讲的綿延是不相容的。我們認为让两种看法彼此混合是沒有什么害处的，并且有时着重这种看法，有时着重那种看法，看我們对于科学的要求是多多加以照顧或不大加以照顧而定。但把具有这种模棱两可形式的因果原理应用于意識状态的陆續出現，乃是輕率地和毫无意义地使自己陷入种种无法解决的困难。关于力的观念其实是和关于必然决定关系的观念不相容的，这观念（好比說）习惯于和必然这观念混合在一起；而这正是由于我們曾把因果原理应用

于自然界。一方面，我們只根据意識的見証才知道力是什么样子，而对于未来动作在現在已絕对地被决定这一点，意識沒有肯定什么，甚至搞不清楚。經驗所告訴我們的只有这些；如果我們以經驗为据，則我們应当說我們覺得自己自由，应当說我們把力看作（不管看得对或錯）一种不受拘束的自发性。但在另一方面，力这个观念被人們邀請到自然界来，它跟自然这个观念在自然界携手同游而在旅行終了回去以前早就被腐化了。回去时，它已充滿了关于必然的观念；鉴于我們使它在外界所起的作用，我們認为力严格必然地决定那些为力所引起的效果。在这里又可看出，意識所犯的錯誤来自这种事实：意識并不直接地观看自己而是通过一种折射观看自己，这种折射要通过意識所借給对外知覺的种种形式，而对外知覺不先在这些形式上留下自己的迹痕就不会把它們归还。在力这观念和必然决定这观念二者之間可以发生（好比說）一种調和。一方面是外在現象彼此之間完全机械式的决定关系，另方面是我們使用力气对于力所引起的动作之动力式关系；在我們眼光中，前种关系現在采取了后种关系的同样形式。但是反过来，后种关系采取了一种数学推論的形式，而人类的动作被認为机械地，因而必然地出自那产生动作的力。毫无疑問，两个不同的并且几乎相反的观念之这番混合对于常識是有种种方便的；因为这番混合使我們对于我們生活中两个瞬間之間所存在的关系以及对于那把外界两个先后瞬間联系起来的关系，能用同样的方式加以設想，又能用完全同样的字眼加以表示。我們已經看出：虽然我們最深层的意識状态跟数目式的众多性格格不入，我們却把这些状态分裂为外于彼此的部分；已經看出：虽然具体綿延的各因素互相滲透，那通过广度而把自己表現出来的綿延却把各瞬間显示得彼此有别，如同散布于空間的种种物体一样。那末在我們生活的各瞬間

之間，当生活已被(好比說)客观化了的时候，我們建立一种类似外界因果关系的关系，那又有什么可奇怪的地方呢？那末在自由努力这个动力学式观念和必然决定这个数学式概念之間，发生了一种又可比諸物理学內滲透作用的交換，那又有什么可奇怪的地方呢？

§136. 自由努力和必然决定这两个观念虽在一般人心目中联系在一起，却在自然科学內仍被分开。

但在自然科学內，这两个观念的分开是一件既成的事实。物理学家可以談論各种力，甚至可以用內心努力做比拟来設想力的作用方式，但是他决不会把这种假設放到科学的解釋里去。有些学者仿法拉第的样子以动力点代替占空間的原子；就是这些学者也用数学方式来处理力的中心和力的路綫，而并不理会作为一种活动或作为一种努力的力自身。这样講来，我們可以明白，外界的因果关系是完全数学式的，又跟心理上的力对于被它所引起的动作之关系沒有任何相象之处。

§137. 心理学应該也把这两个观念分开。

现在到了时候可以补充这一点：內心的因果关系是完全动力式的，又跟两个互为条件的外在現象之間所存在的关系沒有任何类似之处。因为外在現象能在一个純一的空間里再度出現，所以它們之間的关系可用定律的方式表示出来；但是深藏的心理状态在意識內只发生一次而决不能发生第二次。对于心理現象的精細分析在开头就已使我們得到这个結論；而对于因果观念自身和綿延观念自身的研究仅仅証实了这个結論。

§138. 自由是确实有的，但是不可被界說的。

現在我們能把对于自由的看法明确地提出来。自由乃是具体自我对于它所做动作的一种关系。这种关系是不可被界說的，恰恰因为我們乃是自由的。因为我們能分析一种东西，却不

能分析一种过程；我們能把广度分裂，却不能把綿延分裂。或若我們坚持要分析一种过程的話，我們就不知不覺地把过程变为东西，把綿延变为广度。正由了我們把具体时間分裂了，我們就把时間的各瞬間放在一个純一的空間里；我們把已做好的东西去代替做的过程；既然我們在开始时对于自我的活动（好比說）加以固定化，現在我們看到自发性降为惯性，自由降为必然。这样講来，对于自由提出任何正面的定义就一定会促成决定論的胜利。

难道我們为自由下这样一个定义，說自由动作是一种虽然已經被做完却当初可以不必被做出的动作嗎？但是这个說法正和相反的說法一样，意味着具体的綿延和它的象征符号是絕对沒有分别的。而一旦我們承認这种沒有分別，我們方才所提出的公式之繼續发展就会使我們得到最硬性的决定論。

难道又下这样一个定义，說自由动作是一种"即使一切条件都事先被知却仍然不可被預知的"动作嗎？但当我們处理具体綿延时，要設想一切条件已被指出即等于把自己恰恰放在正要做出这动作的那一瞬間。又有人承認，对于內心綿延的內容可以事先加以象征式地設想。我們已說过，这等于把时間当作一种純一的媒介，又等于用新的字眼重新肯定綿延自身和綿延象征絕对沒有分别。仔細研究关于自由的这第二种定义又一次地把我們带到决定論的面前。

难道最后下这样一个定义，說自由动作是一种并未被它的原因所必然决定的动作嗎？但是或者这些字眼失去它們的意义；不然的話，照我們的理解，这等于說同样的內在原因不一定总引起同样的結果。这样一来，我們就承認了一个自由动作的心理前件可以再度发生，就承認了自由表現于一种其各瞬間彼此类似的綿延里，就又承認了时間是一种象空間一样的純一媒介。从而我們就

又回到关于綿延自身及其空間象征二者沒有分别的观念上去；若繼續追究我們所下的这个定义，我們又一次地从定义里得到决定論。

現在来总結一下。无論从那方面要求对于自由加以解釋(虽然我們起先沒有这样想到)归根結蒂是提出来問："时間能被空間充分地表示出来嗎？"如果你在处理已經过去的时間，我們对这問題的回答是：能够。如果你在談論正在发生的时間，我們的回答是：不能。我們知道，自由动作发生于正在进行的时間內，而不发生于已經过去的时間內。所以自由是一种事实，在我們所观察到的种种事实中沒有一件比它再更清楚。自由問題的种种困难以及自由問題自身都是一种愿望所产生的：这愿望卽是要把广度所具有的同样属性赋与綿延，要以同时发生来解釋陆續出現，要使用一种語言以表达自由观念，而这观念却显然无法譯成这种語言。

結　論

§139. 近代心理学認为，我們是通过自已的結构所借来的种种形式以知覚事物的。

为了总結以前的討論，我們拟暫时丟开康德的术語以及他的主張(事后再回到它)，而拟采取常識的观点。我們覺得近代心理学特別关心証明：我們是把我們从自己的結构所借来的某些形式做为媒介以知覺事物的。自康德以来，这种傾向越来越显著。这位德国哲学家在时間与空間之間，在广度与强度之間，以及(照今天的說法)在內心意識与对外知覺之間，划了一道鴻沟。可是經驗論派在把这番分析向前推进一步时，企图以强度来重造广度，以綿延来重造空間，以內心状态来重造外在性。心理学在这方面的工作并有物理学参加来使其完成。物理学指出：如果我們要預知未来現象，則我們必得把現象在我們意識中所产生的印象扫除干淨，并把感覚当作关于实体的記号看待，而不当作实体自身看待。

§140. 但是自我的种种状态难道不是通过我們从外界借来的种种形式而被知覚的嗎？

我們覺得我們有很好的理由来提出这个相反的問題：自我自身种种最明显的状态(我們相信我們直接掌握了它們)是否不是通过我們从外界所借来的某些形式之媒介而被知覚的，而这样一来，外界就把我們所借給它的东西归还了我們。"先天式"地看来，經过的情况多半是这样的。理由在此：我們已把物質安放在方才所提到的种种形式里，我們倘若假定这些形式完全来自心灵，則我們想經常把这些形式应用在事物上而不致于使事物留下一些标志在这些形式上，那就是一件难于办到的事。

在这种情况下我們若还利用这些形式以获得关于自己的知識，那我們就冒着这番危險：在把自我放入一种架格中（卽外界）之后，我們会把自已在这架格中的反映当作自我的色調。可是人們还可再进一步而提出这个說法，說适用于事物的种种形式不完全是我們自己的貢献，說它們是物質和心灵二者調和的結果，說我們如果給了物質許多东西則我們多半会从物質得到一些东西，又說这样一来，当我們企图在外界作完一次旅行之后再来掌握自己的时候，我們就已經不再不受拘束了。

§141. 我們必得去掉空間这观念才能理解心理状态的强度、綿延、与自由决定。

为了确定物理現象彼此之間的种种实在关系起見，我們在对于它們的观察方法与思想方法上把凡是跟它們显然有抵触的东西尽行抽开。恰恰同样地，为了看出原始状态中的自我起見，心理学应該对于显然带着外界标志的某些形式加以扫除或加以改正。这些形式是什么呢？当心理状态被彼此分开而作为多个不同的单位时，它們似乎是多少有些强度的。其次，再从它們的众多性方面来看，它們在时間里开展着而构成綿延。最后，在它們的彼此关系上，又从其在众多性中始終保持某种单一性这点而言，它們好象互相决定。强度、綿延、自由决定是我們对之要加以澄清的三个观念；为澄清它們，我們要把它們因受外界侵犯而得来的东西，簡言之，因受空間观念影响而得来的东西，尽行扫除出去。

§142. 强度是性質，不是数量或大小。

让我們先研究三个观念中的头一个。我們看出心理現象自身是純粹的性質或是性質式的众多体，而在另一方面，那产生它們并位于空間的原因乃是数量。这种性質变为关于数量的記号，我們并疑心在性質后面有着数量；从这方面設想，我們就把这性質称为强度，

所以一个簡单状态的强度不是数量，而是数量的性質記号。你将发現强度是两种东西的調和：一种是純性質，而这性質就是意識状态；一种是純数量，而这数量就必然是空間。当你研究外界物体时，你把各种力放在一边，承認它們存在而只注意它們种种可測量的和有广度的效果。这样，你在这种时候毫无顧虑就放弃这番調和。到了你分析心理状态的时候，那你为什么要保持这个混合性的概念呢？如果在你之外，大小永远沒有强度，則在你之內，强度永远不是大小。正由于这点被忽略过去，所以哲学家不得不辨别两种数量：一种是广度性的，一种是强度性的。可是他們始終未能指出这两种之間有着什么共同点，或未能說明同样的"增"字"减"字怎能用在这样不相同的东西上。心理物理学种种夸大的地方同样地要由他們負責；因为一旦我們按照打比喻以外的任何意义而認为感覺能够在数量上有增加，則这是鼓励我們去进一步追問感覺到底增加了多少。虽然意識不測量强度性的数量，我們不能据此就認为科学不能对之間接加以測量，如果它是一种大小的話。所以或者心理物理学的公式是可能的，不然的話，簡单心理状态的强度就是純性質。

§143. 我們的意識状态不是无連續性的众多体。

現在来討論众多性这个概念。我們已經知道，为了构成一个数目，我們首先必得对于一个純一的媒介，卽对于空間，有一个直覺，而在这媒介里，彼此有别的各項目可以排成一个行列。其次，我們必得有一种滲透过程与組織过程；經由这过程，这些单位被动力式地加在一起而构成所謂一种性質式的众多体。这些单位所以能被加起来乃是由于有了这番动力式的过程；但是它們所以彼此有别乃是由于它們存在于空間。因而数目或无連續性的众多体也是一种調和的結果。当我們研究物質对象自身时，我們将

这番調和丟开，因为我們認为它們是具有不可入性的和可被分割的，即是无限地有别于彼此的。所以当我們研究我們自己时，我們也必得把这番調和丟开。由于未做到这层，联想論犯了許多錯誤：例如它想通过种种不同意識状态的相加来重造一种心理状态，从而把自我的象征代替自我自身。

这些初步考虑使我們能够从事本书的主要任务，即对于綿延、自由决定这些观念加以分析。

§144. 內在的綿延是一种性质式的众多体。

在我們之內的綿延是什么呢？它是一种性质式的众多体，跟数目沒有絲毫相象的地方；它是一种有机体式的演化，而这演化尙未成为一种正在增长中的数量；它是一种純粹的多样性，其中沒有彼此判然有别的性质。簡言之，內在綿延的各瞬間并不是外于彼此的。

§145. 我們在外界找不到綿延，只找到同时发生。

在我們以外有什么样子的綿延呢？只有現在；或者只有同时发生，如果我們愿意这样說的話。外物无疑地在变化着；但是我們如果保持"陆續出現"这动詞的平常意义，則除了对于一个在想着它們的意識而言外，这些瞬間并不是陆續出現的。我們在指定的时刻观察到整个一系列同时发生的位置在我們之外；而先于这些的同时发生已經完全消失。把綿延放入空間其实是自相矛盾的一件事，其实就是把陆續出現放在同时发生之內。所以我們一定不要說外界物体持續下去，而要这样說：它們里面有一种不可描述的根据，由于它，我們要在自己綿延的先后瞬間对它們加以研究而不致于看出它們有了变化，是一件做不到的事。但是这种变化并不涉及陆續出現的意思，除非我們按照一种新的意义来解釋这个字；我們前面已經講过，科学与常識在这一点上是一致的。

这样講来，我們在意識內发現种种状态，它們陆續出現，而不彼此有别。我們在空間則发現种种同时发生，它們不陆續出現，而彼此有别；所謂彼此有别就是指后一种出现时前一种已經不存在的意思。在我們之外，有彼此外在而沒有陆續出現；在我們之內，有陆續出現而沒有彼此外在。

§146. 可測量的时間这个观念来自陆續出現与彼此外在这两个观念的調和。

在这里又有了一种調和。那些构成外界的同时发生虽然彼此有别，但对于我們的意識而言是陆續出現的；我們于是認为就它們自身而言，它們具有陆續出現这种属性。所以人們有了一种观念，認为事物持續下去，象我們一样，又認为时間可放到空間里去。我們的意識这样就把陆續出現引入外界物体；与此同时，外界物体反过来对于我們內在綿延的先后瞬間在其彼此关系上則加以外在化。物理現象的种种同时发生是絕对彼此有别的；意思是說，有了后一个同时发生的时候，前一个就已經不存在了；而在內心生活里，陆續出現含有互相滲透的意思。这些同时发生把內心生活切成許多也是彼此有别和互相外在的片段。这种切割情况恰如鐘摆的切割一样：鐘摆把发条之动力式的和未被分割的張力切成許多彼此有别的片段，并且把这种張力（好比說）向两头散开。这样一来，通过一种眞正的滲透过程，我們得到了一种混合观念，認为有一种可被測量的时間；从其为一种純一体而言，这种时間就是空間，从其为陆續出現而言，它就是綿延；换言之，这观念在骨子里是一个自相矛盾的观念，它把陆續出現放到同时发生里去。

§147. 科学既从外物界去掉綿延，則哲学必得从內心界去掉空間。

在对外物进行仔細研究时，科学把广度与綿延这两个因素拆开。因为我們已經指出过，科学对于綿延不保留旁的而只保留同

时发生. 对于运动自身不保留旁的而只保留运动物体的位置，即不动性。二者在这里被分得清清楚楚，而这番分开使空間得到种种好处。

所以在研究內心現象时我們要重新把二者分清楚，可是这回要使分开有利于綿延。推論式的理智为了好了解內心現象起見，已把內心現象分开和排列在純一的媒介里；經过这番手續的或者已經发展好了的內心現象当然不是我們所要研究的对象。种种內心現象通过互相滲透而构成一个自由人的不断变化；有这种作用的幷且正在发展中的內心現象才是我們所要研究的对象。在其原始状态被这样恢复之后，綿延就完全显得是一个性质式的众多体，是一个其中各因素互相滲透之絕对多样性的体系。

§148. 忘記把广度与綿延分开就使一派人否認自由，又使另一派人为自由下定义。

正由于人們忘記做出这种必要的分开，所以一派人否認自由，而另一派人为自由下定义，从而也不知不覺地否認自由。他們在事实上这样提問：在全部条件被指出之后，动作可否被知。不管他們从正面回答或从反面回答，他們都承認我們可以設想全部条件已經事先被知。如我們所已指出，这等于把綿延当作純一性的东西看待，等于把强度当作有大小的东西看待。他們或者說，动作被它的种种条件所决定；他們說这句話时幷未看出他們在利用因果这个字的双重意义，从而把两种彼此格格不入的形式同时給予綿延。他們或者訴諸能量守恒律，而不問明这定律是否同样地适用于两种不同的瞬間：一种是外界物体的瞬間，这种瞬間彼此相等；一种是一个活生生的、有意識的存在者之瞬間，这种瞬間越来越获得較丰富的內容。总之，不管人們对于自由有什么看法，要不是我們把时間和空間等同起来、則自由是无法否認的；要不是我們要求空間应当充分地代表时間，則自由是无法界說

的；要不是我們把陆續出現与同时发生混淆在一起，則我們对于自由这問題无論从这方面或从那方面都无法进行爭論。这样說来，任何形式的决定論都将被經驗駁倒，而任何为自由下定义的企图都将使我們陷入决定論。

§149. 把广度与綿延分开有利于自然科学，但不利于語言与社会科学。

我們可以問为什么科学在处理外界事物时那样自然地把广度与綿延分开，而在涉及內心状态时要把它們分开就要花費这大的力气并惹起这許多反感；我們也不难于找出其中的理由。科学的主要目的在于預知与測量；要不是我們假定物理現象不象我們自己同样地持續下去，我們就无法預知；在另一方面，我們唯一能測量的东西就是空間。所以在性質与数量之間，在眞正綿延与純粹广度之間，自然而然地发生了这种分开。但在談到我們的意識状态时，保持二者不分的錯覺对于我們只会有好处而无坏处：我們通过这种錯覺，可使意識状态分享外界事物的彼此外在性，因为这番彼此有别以及这种凝固化过程同时使我們可不理会意識状态的不穩定性而把固定不变的名称給予它們，使我們可不理会意識状态的互相滲透而把彼此有别的名称給予它們。这使我們能把它們客观化，能把它們投入到社交生活的川流中去。

§150. 所以有两种不同的自我：(1) 基本的自我，(2)基本自我在空間和在社会的表現。只有前者才是自由的。

所以最后有两种不同的自我，其中的第二种是第一种的(好比說)在外界的投影，是第一种在空間的以及(好比說)在社会的表現。我們通过深刻的內省以达到第一种自我。这番內省使我們掌握我們的种种內心状态，并使我們把它們当作活生生的、經常在变化着的东西，又把它們当作不可測量的状态；这些状态彼此滲透并且它們在綿延中的陆續出現跟它們在空間里的并排置列絲毫沒有共同的地方。但

是我們掌握自己的时候是非常稀少的。我們所以只在很少的时候才是自由的，就是这个緣故。大部分的时候、我們生活在我們自己之外，几乎看不到我們自己的任何东西，而只看到自己的鬼影，被純綿延投入空間之无声无嗅的一种阴影。所以我們的生活不在时間內展开，而在空間展开；我們不是为了我們自己而生活，而是为了外界而生活；我們不在思想而在講話；我們不在动作而在被外界“所动作”。要自由地动作即是要恢复对于自己的掌握并回到純粹的綿延。

§151. 康德舍不得否認自由，但把自由的自我放在空間与时間二者之外。

康德的大毛病在于把时間当作一种純一的媒介。他沒有注意到，眞正綿延是互相滲透的瞬刻所构成的；沒有注意到，当眞正綿延好象具有一个純一整体的这种形式时，这是由于它被排列在空間。因而康德对于空間与时間二者的区别在骨子里等于把这二者混淆起来，又把自我的象征和自我自身混淆起来。他認为，除了通过并排置列的方式外，意識就不能知覚心理状态；他忘記了，这些状态被并排置列又被彼此辨别于其的媒介当然是空間而不是綿延。这使他相信，同样的状态可在意識的深处再度出現，恰如同样的物理現象可在空間再度出現一样；当他認为因果关系在內心界有着在外界同样的意义和同样的作用时，他至少隐約地承認了这点。这样一来，自由就被他弄成为一种不可理解的事实。然而由于他对于他所企图在范圍上加以限制的內在知覚有着无限的信任，虽然这信任并非有意識的，他对于自由的信仰仍是不可动搖的。所以他把自由提升到本体的領域去了。由于他已把綿延和空間混淆在一起，他就把这个确实在空間之外的、眞正的、自由的自我变成一个被認为也在綿延之外的，因而是我們知識能力所不

能及的自我。但是实在的情况是这样的：任何时候我們通过很大的反省努力，不去注意那追随我們的阴影而反諸自己，那时候我們就可以知覺到这个自我。虽然在一般情况下，我們进行生活与进行动作一般地是在我們之外，是在空間內而不在綿延內，虽然我們通过这种形式致令那把同样結果跟同样原因联系在一起的因果律对于我們有所借口，可是我們总能回到純粹的綿延里去；而在这綿延里，各瞬間是內于彼此而又异于彼此的，并且一个原因再也不会重复产生它的結果，因为这原因自身永远不能重复出現。

§152. 康德把时間和空間二者都看作純一的。

康德把眞正綿延及其象征混淆在一起，他的学說的优点和弱点都与这点有关。康德設想一方面有"物自体"，一方面有純一的时間与純一的空間，物自体通过这种时間与空間而被折射出来。他認为从此在一方面就出現了現象性的自我，即意識所知覺的自我，在另一方面就出現了外界的各种物体。照这种說法，时間与空間不在我們之外，也同样地不在我們之內；內外的区别自身是时間与空間的作用。这种主張的好处在于为經驗性的思想打好坚固的基础，又在于保証現象（从其为現象而言）是充分可被知的，我們确实可以把这些現象看作絕对的而抛弃那不可理解的"物自体"，要不是实踐理性向我們提出了警告的話。实踐理性是我們天职的启示者；它象柏拉图的回忆一样，走来告訴我們："物自体"是实有的，虽为我們看不見，却存在着。康德認为在意識質料与意識形式之間，在純一性的东西和多样性的东西之間，有着显著的区别；这种区别就是决定整个这种学說的因素。但是要不是时間也被看作一种媒介，而这媒介对于它自己里面被什么东西塞满是漠不关心的，則这种区别不会被提出来。

§153. 但若时間(作为綿延)是純一的,則科学就能对它加以处理。

但是如果照着直接意識所知覚它的样子来講,时間是純一的媒介,如同空間一样,那末科学对它就能加以处理,好象对于空間能够一样。我們已經設法証明过:綿延从其为綿延而言以及运动从其为运动而言是数学所无法掌握的:数学对于时間掌握不了旁的而只掌握同时发生,对于运动掌握不了旁的而只掌握不动性。这是康德甚至反对康德的人們所好象沒有看出来的一点。他們告訴我們,所謂現象界是为了科学知識而建立的,而在現象界內凡不能变为同时发生的东西,即不能放入空間的东西,都是无法通过科学而被知的。

§154. 自由却变成不可理解的了。康德的解决法。

其次,在那被假定为純一的綿延里,同样的状态可以一再发生,因果关系会含有必然决定关系的意思;而一切自由都变成不可理解的了。"純粹理性批判"就产生了这样的結果。康德本可以从此推論:眞正的綿延是多样性的。这样推論就可解决第二种困难,因而会使康德去注意第一种困难。但是康德沒有这样做,他宁愿把自由放在时間之外,而在現象界与本体界二者之間划了一道无法越过的鴻沟。他把現象界連根带叶交給我們的悟性,而对于本体界則不許我們問津。

§155. 顧到眞正的綿延就可糾正錯誤。

但是这番区别也許說得太过分了,这道鴻沟也許不是他所設想的那样难于越过。因为如果照意識在仔細注意时所知觉的样子来看,眞正綿延的各瞬間是互相滲透的而不是幷排置列的;又如果这些瞬間在彼此关系上构成一个多样性的体系,而在这体系內,必然決定这一观念絲毫沒有意义:如果这样,則那被意識所掌握的自我就是有自由的,則我們对于自己就有絕对的知識。但在另一方面,

正因为这个絕对是經常跟現象混合在一起的,并且它以現象来充滿自己又自己滲透到現象里去,所以这些現象自身可被数学推演手續处理的程度不是人們所肯定的那样大。

§156. 我們跟康德一样,假定有一个純一的空間。对于空間的直覚是人类所独有的,并为社会生活开辟道路。

所以我們曾假定有一个純一的空間;我們跟康德一样,把空間自身同那些充滿空間的物質分別清楚。我們跟他一样地承認:空間是"我們感性的一种形式",而我們在这里的意思不过是:其他心灵,例如动物的心灵,虽然对于物体能有知覚,可是它們既不能把物体彼此分別得很清楚,又不能把物体和它們自己分別得很清楚。对于純一媒介的这种直覚是人类所特有的;这直覚能使我們对于种种概念在其彼此关系上加以外在化;这直覚把事物的客观性启示給我們;因而这直覚是社会生活的預兆,又从两方面为社会生活开辟道路。一方面它替語言准备好了一切条件;另一方面它向我們指出有一个外界,而这个外界跟我們自己完全不同,又是一切心灵之共同的知覚对象。

§157. 但若具体綿延是多样性的,則心理状态对于动作的关系是独特无二的,則我們就可正确地認为动作是自由的。

若照意識在仔細注意时所知覚到的样子来講,自我是活生生的;它的种种状态既是未被辨別清楚的又是不穩定的。要把这些状态分开而不致于改变它們的性質,又不致于使它們有了固定的格式,或者要用言語把它們表达出来而不致于使它們变为大家公共的財产:这些都是做不到的事。我們已树立了这样一个自我以和純一空間对立。这个自我那样清楚地辨別外物,那样容易地用符号表达外物;对于这个自我,把同样的种种区別引入它自己的生活中去是一个很大的引誘;对于它,把一大堆彼此被辨別清楚的、并排置列的、用言語表

达出来的項目来代替它自己种种心理状态的互相滲透，来代替这些状态之性質性的众多性也是一个很大的引誘。这样的一个自我怎能抵得住这些引誘呢？这样一来，我們就得到一种时間，它是純一性的，它的各瞬間被串連在一根綫上；我們反而沒有得到一种綿延，它是多样性的，它的各瞬間是互相滲透的。我們得到了一个可被人工重造的自我以及种种簡单心理状态，而这些状态可以彼此湊合又再分开 如同用字母拼成文字一样；我們反而沒有得到一种内心状态，其先后各阶段是独特无二的，是无法用死板文字来表达的。我們知道，我們不能把这种做法仅仅当作一种象征表示，因为当前性的直覚与推論式的思想在具体实在界是二而一的东西，又因为我們起先只拟用以解释行为的那套說法終于在解释之外同时控制了我們的行为。我們的种种心理状态本来是彼此分开的，現在却被凝固化了。一方面是这样結晶了的观念，一方面是我們对外的动作，在二者之間我們看見有种种固定联想被形成。神經紆維通过一种过程以得到反射动作；由于我們意識对这过程这样进行模仿，机械性的动作就逐漸地把自由浸沒起来[①]。正在这个当头，联想論派和决定論者从一方面出現，康德从另一方面出現。由于他們都只注意我們意識生活的最平凡方面，所以他們所看到的是种种判然有别的状态；这些状态能在时間内一再出現，如同物理

① 那些可同反射动作相比的有意动作，勒努維尔（Renouvier）已經提过；他认为在紧要关头才談得上自由。但是他似乎沒有注意到这些：一来，我們的自由动作在綿延的每一瞬間都进行于我們意識的深处，这番进行（好比說）連我們自己都不知道；二来，对于綿延的感覚正来自这个泉源；三来，綿延是多样性的和連續性的并且我們的自我在其中演化着，沒有这种綿延則根本在道德方面不会有任何紧要关头发生。这样看来，对于一个指定动作加以研究，甚至加以仔細的研究，也不能解决自由問題。我們的多样性的意識状态，其整个系列必得被考虑到。换言之，解决这問題的关鍵要在对于綿延这观念的精密分析里去找。

現象一样；因果律对于这些状态是适用的，并且可以說，乃是本着这定律适用于自然界的同样意义而适用于它們的。在另一方面，这些心理状态被并排置列在一个媒介里，在其中同样的事实可以一再出現；这媒介并呈現种种外于彼此的部分；由于这种情况，这两派学者就毫不迟疑把时間变为純一的媒介，又把时間当作空間看待。从此以后，在綿延与广度二者之間，在陆續出現与同时发生二者之間，一切区别都被取消。到这时，唯一可做的事是把自由驅逐到大門外去。如果你不能完全摆脱你对自由的傳統尊敬，那你就只能經过应有的隆重仪式把自由护送到“物自体”之超自然的境界里去，而这境界的神秘門限是我們的意識所无法越过的。但从我們看来，还有第三条路可走。我們在生活中有时做出重要决定；这些时刻是独特无二的，永远不能再度出現，如同一个国家的过去历史永远不能重演一遍一样。第三条路就是要我們在思想上回到这种时刻去。我們应該首先明白：这些过去状态所以不能用文字充分地表达出来，或者所以不能通过簡单状态的并排置列而被人工地重造出来，正是由于在其动力式的单一性上以及在其完全性質式的众多性上，它們是我們眞正的、具体的綿延之阶段；而这种綿延是一种多样性的、活生生的东西。其次，我們要明白：我們的动作出自一种心理状态，而这状态是独特无二的，永远不能再度出現的；我們的动作所以被宣称为自由的，正是由于这动作对于这状态的关系是无法以一条定律表示出来的。我們最后要明白：一来，必然决定关系这个观念自身在这里絲毫沒有意义；二来，在一动作尚未完成之前，我們談不上能否預知这一动作，而在一动作旣已完成之后，我們也談不上能否断定相反动作的可能性。因为在具体綿延里，要使一切条件都被知道即等于把自己置身于动作正在进行的那一刹那，而不等于去預知这一动作。有一种錯覺使一派学

者認为自己不得不否認自由，又使另一派学者覚得一定要为自由下一个定义；对于这个錯覚我們也要搞个清楚。这是由于有了一种轉移：具体綿延的各因素是互相滲透的，象征綿延的各瞬間是并排置列的；而人們通过不知不覚的步驟从具体綿延轉移到象征綿延，因而从自由的活动轉移到被知覚的机械动作。这又是由于虽然我們任何时候愿意反諸于己，我們那时候就是自由的，可是我們很少时候愿意这样做。这最后是由于即使在自由动作确已发生的情况下，我們一方面对于动作加以討論而另方面不要把动作的种种条件外于彼此地排列出来，即不要使之被排列在空間而不再呈現在純綿延內，这是一种做不到的事。这样說来，自由这个問題来自一种誤解；这問題对于近代学者的关系就象伊利亚派的僻論对于古代学者的关系一样。如同那些僻論一样，这問題的根源在于一种錯覚；通过这錯覚，我們把陆續出現与同时发生，把綿延与广度，把性質与数量，混淆在一起。